



رَافِضَةُ الْأَسْرَانِ

لمحمد إقبال

درسه دراسة مقارنة وقدم له
وشرحه وترجمه شعراً عن الفارسية
دكتور حسين مجيب المصري

رَافُضِيَةُ الْأَسْرَارِ

لمحمد إقبال

درسه دراسة مقارنة وقدم له
وشرحه وترجمه شعراً عن الفارسية
دكتور حسين مجيب المصري

١٩٧٧

مكتبة الأنجلو المصرية

مقدمة

هذا الكتاب في الأصل، جزء من أشبه شيء بالفصل، ترتيبه قبل الأخير في كتاب لإقبال عنوانه دبور المعجم .

وليس من الزيد وتجاوز الحد قوتنا إنه على لطافة حجمه يستغرق جمهرة أفكار إقبال في عموم وشمول ، ويكشف النقاب عن وجه الحقائق إلى أوما إليها ، وبوضوح على نحو دقيق عميق قيما ومثلا كان حائا عليها موجبا للأخذ بها، كما يجري عليه صفاته ويميزه بسماته مفعكرا يفوس على الجوهر منصرفا عن المظهر ، في دعوة بلغت من الجرأة مداها ، يتمسك صاحبها فيها التمسك الشديد العنيد بمذهبه الجديد ، ضاربا صفحا عن معروف القوم ومألوفهم في العصور الخوالي ، وإن كان في نظرم مقدسا من تراهم .

ولقد أخرج كتابه عام ١٩٢٩ مساجلا به كتابا لصوفي من أهل القرن السابع وأوائل الثامن هو محمود الشبستري ، عنوانه (كاشن راز) بمعنى روضة السر . ذكره صاحب كشف الظنون قائلا إن فيه أسئلة وأجوبة على اصطلاح النضوف^(١) .

وما تحصل لدينا في سيرة الشبستري إلا النزر اليسير، وبجمله أنه كان من جلة الفضلاء والمشايخ في زمانه ، وعلى أيام الجايتو وأبي سعيد ، رجع إليه الخواص

(١) - حاجي خليفة : كشف الظنون . ص ١٥٠٥ المجلد الثاني (استانبول

والعراق فيما حوزهم من أمور عامهم ، ومدينة تبريز له دار مقام^(١) وقد جمع بين العلوم العقلية والنقلية^(٢) كما جاء في بعض المصادر أنه مات وله من العمر ثلاث وثلاثون سنة في شبستر على ثمانية فراسخ من تبريز ، فهو شبستري المولد والمدفن ، وكان موته سنة عشرين وسبعمائة بعد الهجرة .

ولإزاء شح المصادر في إمدادنا بما نتبأ به في تبين ملامح شخصيته العلمية ، نفتح المجال له متحدثا عن مضطربه الواسع في الأرض ذات الطول والعرض طلابا للعلم ، وهو إنما يجري على عادة من يطلبون العلم ويشغلون به من أهل زمانه . قال في أحد كتبه :

(مدة من عمرى المديد ، قضيتها أدرس التوحيد ، وإلى مصر والشام والحجاز كانت لى أسفار ، وفى السعى يا صاح كنت أصل الليل بالنهار ، عاما وشهرا ودهرا تجولت ، وكم قرية ومدينة وافيت . تارة كنت أتخذ مصباحى من القمر الوهاج ، وأخرى كنت أطعم دخان السراج أعلام ومشايخ هذا الفن ، يا طالما فى كل ناحية رأيتهم العين . جمعت وفيرا من الكلام الغريب . وأخرجت من المصنفات كل عجيب ، الفتوحات وفصوص الحكم قرأت ، وكثيرا أو قليلا منهما ما تركت)^(٣) .

(١) رضا قليخان : مجمع الفصحاء . ص ٣٠ ج ٢ (تهران ١٣٠٦)

(٢) رضا قليخان : رياض العارفين . ص ٢٣١ (تهران ١٣١٦)

(٣) مدتی من ز عمر خویش مدید صرف کردم بدانش توحید
 در سفرها چو مصر و شام و حجاز کردم اید و ست روز و شب نك و ناز
 سال و مه همچو دهر میگذشتم ديه و ديه شهر و شهر می گزشتم
 گاهی از مه چراغ میگردم گاه دود چراغ می خوردم
 علما و مشايخ این فن بسکه دیدم به هر نواحی من
 جمیع کردم بسی کلام غریب کردم آنکه مصنفات عجیب
 از فتوحات و از فصوص حکم هیچ نگذاشتم ز بیش وز کم

أما ما حده على تأليف كتابه ، فرجاء بسط إليه وسؤل اريدت إصابته منه .
وبيان ذلك أنه في شهر شوال من عام ٧١٧ هجرية ، أرسل إليه عظيم من أهل
خراسان يسمى حسين بن الحسن الحسيني سبعة عشر سؤالا منظوما طالبا إليه
أن يجيب عليها ، فأجاب على كل بيت بيت مرتجلا ، فأكد في ذلك طبعا ،
بل قال ما قال من عفو الساعة ، ثم ردها إلى من بعث بها ، وقد أسمت بازهار
گلشن ، بمعنى أزهار الروضة .

ولكن ، وجد من نظر في كلام الشيخ لبسا وإيهاما فما اهتدى لوجهه ، فأرسل
إليه يستوضحه ويتفهمه عنه .

فأقبل على نظم گلشن راز بمعنى روضة المر في ثمانية وخمسين بيتا وتسمائة ،
وقيل إنه أتم نظم الكتاب برمته في ساعات معدودات (١) .

ولم يكن الشبستري من صاغة القريض في كثير ولا قليل ، فما عالج النظم
من قبل إلا في الندرة ، وإنما نظم كتابه هذا نزولا على رغبة من رغب إليه أن
ينظمه . ومع ذلك فشعره ساس واضح المنهج ليس فيه عمل ، ومعناه في ظاهر
لفظه . وقلنا وقعنا في تاريخ الادب الفارسي على شعر نظم في غرض عامي ينماز
بتلك الصفات .

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه تعمد الخطأ في القوافي ليدفع عن نفسه أنه
في عداد الشعراء . وكان منه هذا في واضح ثلاثة . وضرب مثلا قوله (عمر
وشعر) (٢) .

وفي نظري أن هذا ليس شيئا ، لأنه من عيوب القافية المعروفة في علم

(١) رو شندل : مقدمه گلشن راز . ص ٤١ ، ٤٢ (تهران ١٣٤٧) .

(٢) سمیع : مقدمه مفاتیح الإيجاز في شرح گلشن راز . ص ٧٩ (طهران
١٣٣٧) .

العروض بالسناد وليس عيبا يشين . ولدينا مثال له في قصيدة (أبو الهول)
لأمير الشعراء أحمد شوقي وهو من هو في علو قدره ، فإنا نخط بذلك عن هذا
القدر .

وأيا ما كان ، فليس هذا الحكم دفاعا عن الشبستري . بل إنه تصحيح لرأى
فيه ، فالحكم في هذا الشأن ليس له ولا عليه .

ويؤيد رأينا في هذا الشأن مؤكدا أن الشبستري لم ير في قول الشعر عيبا
ينبغي التجافي عنه ، من قال إنه كان شديد الإعجاب بشاعرية فريد الدين العطار ،
وذكر أن شعر الشبستري ليس بين بين ، فن الدليل على علو كعبه أنه أدى
ما غمض من المعاني الصوفية بأشعار جياد^(١) .

ومن تمة القول في تمثيل شخصيته العلمية أن نذكر مصنفاته .

فله رسالة منظومة بعنوان كنز الحقائق ، ومن الدارسين من يساورهم الشك
في نسبتها إليه . وأزهار گلشن بمعنى أزهار الروضة ، وهي المنظومة التي سلفت
الإشارة إليها ، وعرفنا أنها الاجوبة الموجهة على ما طرح من أسئلة ، وتعد
الأساس الذي أرسى عليه الشيخ منظومة (گلشن راز) . بمعنى روضة السر .

كما ترجم إلى الفارسية عن العربية منهاج العابدین للغزالي .

وله رسالة منشورة بالفارسية عنوانها (جام جهان نما) بمعنى الكأس التي
تظهر الدنيا . وهي كأس قيل إن الملك جمشيد من ملوك الأساطير عند الفرس ،
أمر أن ترسم له في قاعها أقاليم العالم ، فإذا شربها ثم نظر في قاعها رأى العالم
كله . ومن معتاد الصوفية أن يطلقوا اسم تلك الكأس على قلب العارف .

وعلى ذكر تلك الكأس ، نورد أبياتا فيها للشبستري ، وهذه تطالعنا على
ماتية تلك الكأس الأسطورية من ناحية ، كما تعد مثالا من شعر شاعرنا من

(١) شفق : تاريخ ادبيات ايران ، ص ٢٨٠ (طهران ١٣٢١) .

ناحیه أخرى ، ونحن نتألفه لأننا لا نجد مثالا سواه في مظنة أخرى بین یدینا .
ولنا واجدون من خصائصه ما شعره في منظومه الصوفية ذات المنزلة
المرموقة . وقد أورد تلك الآیات الباحث الإيراني محمد معین ، دون أن یوضح
غرض الشاعر منها علی التحدید ، وقال إنها في مخاطرة خاصة به من رسالة
کنز الحقائق (۱) .

(تملك من یسمى جم علی قومه زمانا ، وكانت له كأس تظهر العالم عيانا .
وقد أحسن الصناع صنعها ، فرأى كل ماشاء رؤيته منها . وما من شيء في الدنيا
حسن أو سوء ، إلا بدا فيما لها من صفاء . وغشاها الصدا مرة . فأخذت نفسه
الحسرة . وأمر من تمهروا في الصناعة ، فأعادوا بحذقهم إليها الصناعة . ولما
انجلي الصدا عن تلك المكاس التي أبهج القلب ، شاهد الملك كل شيء في كل
صوب) (۲) .

(۱) د . محمد مهین : مزدیسنا و تأثیرات آن در ادبیات پارسی . ص ۵۴
(نهران ۱۳۲۶ ش)

(۲) یکی جم نام وقتی پادشاه بود که جامی داشت کان گیتی نما بود
بصنعت کرده بودندش چنان راست
که پیدا میشد ازوی هرچه میخواست

هران نیک و بدی کاندر جهان بود
دران جام از صفای آن نهمان بود
چو وقتی تیره جام از ژنگ گشتی
شه گیتی از آن دلنگ گشتی
بفرمودی که دانایان این فن بکردندی بهامش باز روشن
چو روشن گشتی آن جام دلفراوی
بدیدی هرچه بودی درمه جای

وله رسالة منشورة فارسية بعنوان عربى هو حق اليقين فى معرفة رب العالمين .
جاء فى ديباجتها ما ترجمته : يا من أنت أظهر من كل ظاهر ، يا من أنت أوضح
من كل واضح ، إن ظهورك متفق مع الخفاء ، أما خفاؤك فكأنه الظهور فى
الجلال .

كما أن له رسالة بالعربية تسمى رسالة الاحدية . ومنظومة فارسية عنوانها
(سعادت نامہ) بمعنى كتاب السعادة .

وهى مؤلفة من ثمانية أبواب ، كل باب منقسم إلى ثلاثة فصول ، وكل
فصل له أربعة أصول .

ومجموع أبياتها ثلاثة آلاف بيت .

وهذه أبيات منها فستعين بها على التعرف لمذهبه :

(ان حمد الله عز وجل ، منذ البداية على العبد واجب أمثل . وعب للجسم
قوة وللروح فمكرة ، وهاتان نعمتان لصاحب الإيمان . وكان من لطفه الإلهى
بنا ، أن منح مذهب أهل البيت لنا . إنه مذهب طهور خلو من التخليط ، بعيد
عن الإفراط ما به تفريط) (١) .

وله (شاهد نامہ) أى كتاب الشاهد ، وشرح وتفسير أسماء الله تعالى .
قيل ان قائلا قال لاشيخ إنه بين ما لأسماء الله الحسنى جميعا من خواص ما عدا
اسمين له وهما الملك والكبير ، فرد عليه بقوله إنه لم يرد إطلاع العوام على
ذلك ، وإلا لكان أطلع الخواص . وقال إن من داوم على ذكر الاسم أو

(١) حمد وفضل خدای عز وجل	هست بر بنده واجب از اول
قوت جسم و فکرت جان داد	وان دو نعمت به آنکه ایمان داد
داد آنگه ز لطف ربانى	مذهب أهل بیت ارزانى
مذهب پاک و خالى از تخليط	دور از افراط و خالى از تفريط

الملك بالشروط المعلومة ، بلغ مرتبة السلطنة ، ومن الناس من يطلبها في عالم المعنى ، ومنهم من يريد لها في عالم الصورة (١) .

أما (گلشن راز) أو روضة السر الذي عليه مدار كلامنا وهو مناسط اهتمامنا ، فحسبنا في بيان أهميته واستفاضة شهرته وفرط الاعتزاز به وشدة الرغبة في استيعاب ما حواه ، وقولنا إن له ثلاثة وعشرين شرحا ، وهذا ما لا يتفق لكل كتاب ، ولا يستدل منه إلا على حقيقة لا ريب فيها .

فشرحه من يسمى أمين الدين التبريزي وهو من مريدي الشيخ ، وذلك بإضافة كلمات بعد كل مصراع فيه تفسيرا له ، فظهر بهذا الشرح في صورة ما يعرف في الشعر الفارسي بالمستزاد . وتعريف المستزاد أنه منظومة تزداد بوضع جمل أو ألفاظ على كل شطر فيها شرط أن تكون في الوزن والروي كالشطر الذي سبقها . كما شرحه نظاما من يقال له شمس الدين ، وشاه نعمت الله عام ٨٢٧ هجرية وصائن الدين أصفهاني واحمد بن موسى . وله شرح منشور لشجاع كال كرباسي . وهذه أبيات له في فاتحته :

(إن صاحب الروضة ولي ، روضته توحيد واسرار الله العلي . روضة لاهل الوحدة سر ، فيها من الدقائق ما لا يدخل تحت حصر . معناها لا يحدر وشرحها ليس يحصر ، لنطقها وانطقها ينطق اللسان بالجواهر) (٢) .

ثم نذكر كتابا بعنوان مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز وهو بالفارسية من تأليف اللاهيجي ، وقد ألفه عام ٨٧٧ هجرية .

(١) روشندل : مقدمه گلشن راز . ص ٤٥ (تهران ١٣٤٧)

(٢) صاحب گلشن که مرد او ایاست گلشنش توحيد واسرار خداست

گلشنی کر راز اهل وحدت است

نیکته ها اندر درونش کثرت است

معنیش بیحد و شرحش بیکران نطق والفاظش گهربار زبان

وهذا الشرح بفضل غيره من الشروح في كثير ، من ذلك أنه شرح الشبسترى بكيفية ترغّب في مذهبه وتهدى إليه . فكأنه توكيد له وتأيد ، فأكمل الكتاب من نقص ووضح من غموض وذكر من لسيان . وتلك هي الغاية المرجوة التي يسعى شراح الكتب إلى بلوغها .

كما يختلف هذا الشارح عن غيره في قدرته على الإفهام وكشف الإبهام ، وهذا من الدلالة على تمكنه من مادته .

ويا طالما زحرت متون التصوف وشروحه بما عميت مسالكه وغامت آفاقه ، وفسر فيه الغامض بما هو أشد منه غموضاً وإبهاماً ، ووقف المطالع منه موقف المتسائل الذي لم يخرج بمحصل .

وتأتى لهذا الشارح أن يحلّى كلام الشبسترى في سهولة ويسر مستعيناً بحشد زاخر من الشواهد ، منتقلاً من العام إلى الخاص في كثير من المواضع ليقبس بمجولاً على معلوم . وأشهد لقد أفدت كثيراً من هذا الشرح واتخذته معيناً لي على فهم الشبسترى حتى تمياً إلى عقد الموارنة بينه وبين إقبال^(١) .

وبما ينهض دليلاً على أهمية هذا الشرح ، أنه ترجم إلى التركية عام ١٠٤٥ هجرية ومترجمه جمال الدين حلوى .

ونرى من الخير ألا نطيل في سرد أسماء تلك الشروح المقالة خشية الملالة ، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق .

وبعد أن عرفنا فرط اهتمام القوم بالشبسترى وكتابه في الشرق ، نرى أن نستكمل معرفتنا بالنقص عنه عند علماء أوربا ، وبذلك نتمثل الرجل في صورته الحقة بين العصور الخوالي والتوالي والشرق والغرب .

(١) أقدم الشكر خالصاً ومفوراً للدكتور إبراهيم شتا مدرس الأدب الفارسي بجامعة القاهرة . فقد دلى على هذا الكتاب وأعارني إياه . جزاه الله عن العلم والمروءة خيراً .

ففي سنة ١٧٠٠ ميلادية ، وقف بعض الرحالة الاوربيين على ما للكتاب الشبستري من قيمة علمية ، فوجد الكتاب سبيله إلى أوروبا ، وفي القرن التالي جعله المستشرق الالماني تولوك عمدته فيما كتب عن التصوف .

وترجم قدراً منه إلى الألمانية في كتاب له بعنوان (مختارات من التصوف الشرقي) صدر عام ١٨٢٥ . كما نقله المستشرق النمساوي هاور إلى الشعر الالماني عام ١٨٣٨^(١) .

وقال براون في موضعين إن الشبستري ليس مكثراً بأية حال . وبما يظن في دقة حكمه هذا من جانب ، ويقوم هذا له من جانب آخر ، أنه لم يذكر من تآليف الشبستري سوى منظومته المشهورة ورسالتين ، فما عرف له إلا ثلاثة من عشرة .

ومن العلماء من قال إن تلك المنظومة لمقت الاهتمام والعناية بها في الشرق ، وأثارت الانتباه إليها إلى أبعد مدى في الغرب ، وهي وجيزة نسبياً تعرض مصطلحات الرموز الصوفي في تفسير جاف بل واضح ، وما كان صاحبها شاعراً رفيع الطبقة ، كما أنه صاحب مؤلفات ينحو فيها نفس المنحى^(٢) .

ونضيف إلى قوله قرأنا إن كل ما تصدى له الشيخ لا يعد مصطلحاً رمزياً ، بل إنه إيضاح لأحكام التصوف وحث على الأخذ بها ودعوة إلى التقاطع بأخلاق المتصوفة . ولا نعرف من أدركته سأمه ونعمته من قراءة الشبستري غير هذا العالم . وانفراده بهذا من رأيه وذوقه لا يبخس الكتاب قيمته عند المهتمين المعترزين به من أبناء جلدته العلماء .

وفي عام ١٨٨٠ نشر وينفيلد نص المنظومة الفارسية مع ترجمة منشورة إلى

(1) Browne: A Literary History of Persia pp. 146, 147.v. 3 (Cambridge 1928).

(2) Rypka : Iranische Literaturgeschichte s246 (Leipzig 1959) .

الإنجليزية ، بيد أن هذا المترجم تردى في الوهم . فقد ذكر أن صاحب تلك المنظومة كان في مدينة تبريز حين وفدت عليها وفود من قبل البابا نيقولا الرابع والبابا بونيفانسه الثالث عشر ، كما زارها الرحالة ماركو پولو لبان مقامه بها ، فتعظن وكان من أظانئذه أن يكون الشبهتري من التقي ببعض رهبان وفد البابا وتلقى عنه تعاليم المسيحية أو صوب بعض ما كان يعرفه منها^(١) .

وقد لف لب وينفياك ، باوزاني وباليارو . فقالا إن في الكتاب مظاهر جليلة لتأثره بالمسيحية^(٢) .

والظن الاغلب أن العالمين الإيطاليين تابعا وينفياك على رأيه ، وهذا ماتخاطبه الشبهة ولا يستقيم في الفهم لأنه محمول على ما لا ينبغي حمله عليه . فللمصرفية في كلامهم رمز وإيماء وظاهر وباطن وقريب وغير مقصود وبعيد هو المقصود . وأول ما يرد به هذا الحسبان قول اللاهيجي شـأـرح الشبهتري ، إن المقصود بابن المسيحي هو الكامل صاحب الزمان ، أما صنمه فهو جمع الوحدة الذاتية ، وهذا الصنم ظاهر مشرق بنورها . وتلك الأصنام هي من كل زمان^(٣) .

فمثل هذا التفسير يصرف الكلمة عن معناها القريب العام إلى معنى بعيد خاص .

وذلك ما يعرفه ويألفه كل من نظر في الشعر عند الفرس والترك . وها هو ذا الشاعر الفارسي سنائي المتوفى عام ٥٣٥ هجرية يطوف بما يجري هذا المجرى بمثل قوله :

(كم زار تمنطقت به في الروم ، كأن نسج الرهبان زنارى في كل ليلة

(1) Arberry : Classical Persian Literature. pp. 381, 382
(London 1958)

(2) Pagliaro, Bausani : Storia della Letteratura Persiana
p. 740 (Milano 1960)

(٣) لاهيجي : مفاتيح الإعجاز . ص ٧٠٢ (تهران ١٣٣٧ خورشیدی)

یدوم) . و قوله (ایها الصنم ، والزوار لا تعبد ، فبغديره لك كالزوار عالم ، کم زاهد وعابد علی طرأتك حلت ، وبه عن الصومعة إلى بیت الخمار مضیت) (۱) .

فمثل هذا مأنوس فی الشعر الصوفي ، وما يشبهه بعض الشبه نصادفه فی شعر ترکی قدیم غیر صوفي الفرض . فهذا خیالی بك من أهل القرن العاشر الهجری ، یشیر إلى تلك الصور المقدسة فی السكائن والأديرة ، ویزكر الألحان وهی تصدح أثناء الصلوات والخمر التي یتبرک المسيحيون بشربها فی كنیستهم :

(كلامی دائم الدوران ، علی لسان كل عزون ولهان ، وكل كلمة أقول ، لعالم المحبة قصة تطول . وعلى ذكری الأصنام والدمی فی دیر الدنيا ، زفرائی وعبرائی ، للأرغن نغمات ، وخمر أرجوانیة فی السكائن) (۲) .

ولعل فی هذين المثلین المتباينین فی المغزی ما يؤكد أن ذكر المسيحية السحراء وما یمت إليها بسبب ، كان بما ألفه أمثال الشیختری وغیره من شعراء المسلمين ، ویفند رأى من رجم بالغیب لحکم بما لا وجه له ولا برهان علیه .

(۱) دو صد زنار دارم بر میان بسته بروم اندر

همی بافند رهبانان مگر زنار من هر شب

• • •

زنار پرستی ممکن ای بت که جهانمی

در سلسله زلف چو زنار کشیدی

بس زاهد وعابد که بر آن طره طرار

از صومعه در خانه خمار کشیدی

(۲) کلام اهل دردك دائما ورد زبانیدر

محبت عالینك هرسوزم برداستانیدر

صنم یار یار دیر جماعده آم واشکم

نواى ارغوانیدر شراب ارغوانیدر

ولذلك المنظومة ترجمة أخرى إلى الشعر الإنجليزى نشرت عام ١٨٨٧ مع مختارات من رباعيات عمر الخيام . وهى ترجمة مجهول صاحبها . وقد جاء فى مقدمتها أنها انجوت عام ١٨٧٩ ، إلا أنها طرحت جانباً لظهور ترجمة وينفيلد المنشورة فى العام التالى ، ثم بدا لصاحبها فعمد عزمه على إتمام ذلك القمم منها الذى تعرض فيه فلسفة التصوف كما ذكر فى خاتمتها أنها ترجمت عن نسخة طبعت على الحجر فى مدينة بومباى عام ١٢٨٠ هجرية لافاغان .

وقد أورد اربرى مثالا من هذه الترجمة ، وبالنظر فى أول بيت منها يترجح لدينا أن المترجم لم يأخذ نفسه بتوخى الدقة ، وما رأى بأسا فى تجاوز نطاق المعنى . فنقل قول الشبسترى فى سؤاله عن قول الحجاج إلى الإنجليزى بقوله (وأى معنى إذن لانا إله الصديق ، مادامت كل ذرة تبسط لله ظلا)^(١) .

والوجه أن تكون الترجمة : أنعرف ما أضمه (أنا الحق) . أتحمسه هراء حين ينطق .

هذا هو كتاب الشبسترى فى الشرق والغرب ، وتلك هى نقاشته العلمية التى وضعته بين الخافقين فى كفتى ميزان تتراجحان ، وبخاصة بعد ترجمته كتاب إقبال إلى الإنجليزى ، وهو الذى عارض فيه الشبسترى . وبذلك انعقدت الصلة بين الشاعرين ، وتأكدت شهرة كل منهما بشهرة صاحبه فى الشرق والغرب على سوا .

ويبلغ بنا الكلام عن هذا الشيخ مداه بقولنا إنه اختار المنظومة بحر الوافر ، وكذلك صنع إقبال . كما ناصح لتلك المنظومة طابعا خاصاً يميزها بين صناعات الشعر عند الفرس والعرب وهو ما يعرف بالسؤال والجواب . يقول الرادويانى من أهل القرن السادس الهجرى وصاحب أول كتاب فارسى فى

(١) What meanth then Iam God of truth,
If every atom shadows forth the Lord?

الصناعات الأدبية : من صناعات الشعر أن يضمن الشاعر كل بيت سؤالاً وجواباً ، أو أن يجعل ذلك في كل مصراع (١) .

ولعل أوضح مثال لهذا النمط الأدبي مرثية للشاعر الفارسي قاماني المتوفى منذ أقل من قرن ونصف ، بكى بها الحسين رضى الله عنه ، وإن أكثر فيها من الأسئلة والاجوبة على نحو يبعث في النفس الملل ويشوه من جمال البلاغة .

ومن شعراء الترك الذين تأثروا بالفرس تأثراً تجلى في شعرهم ، أحمد داعى من أهل القرن التاسع الهجرى ، ومن أشهر غزلياته ، غزل يورد فيه السؤال والجواب (٢) .

وهو القائل (يا شمساً والبدر قدامك ، وجهال المشتري جهالك في المنظر ، فأى منظر هذا المنظر الطالع ؟ وأى طالع إنه الطالع الأنور . الدنيا تضيء من حسنك . والزمان روضة ورد من شفتيك ، فأية روضة تلك الروضة ؟ إنها روضة الجنة . وأية جنة ؟ إنها حنة الكوثر . من وجهك آية رحمة ومن روحك مظهر قدرة ، فأية قدرة هذه القدرة ، إنها قدرة الصانع ، وأى صانع ؟ إنه الصانع الأكبر . سيرة سليمان سيرتك ، وصورة الإسكندر صورتك ، فصورة من هذه الصورة ؟ إنها صورة يوسف ، ومن يوسف ؟ إنه يوسف الأشهر . الفلك غلبته ، وملك السعد نالته ، فأى ملك مملكك ؟ إنه ملك الدولة . وأية دولة ؟ إنها دولة قيصر . على بابك عبيد لا يحصون ، أظلم عبد يقال له أحمد . فن أحمد ، إنه أحمد داعى ، ومن داعى ؟ إنه داعى خادمك (٣) .

(١) الرادويانى : ترجمان البلاغة . ص ٩٧ (استانبول ١٩٤٩)

(٢) د . حسين مجيب المصرى : تاريخ الأدب التركى . ص ٩٧ (القاهرة ١٩٥١) .

(٣) اياخورشيد مه بيكر جمالک مشتري منظر

نه منظر منظر طالع نه طالع طالع انور

ولكن شيخنا يورد سؤالاً واحداً في بيت من الشعر يجعله أشبه ما يكون
بعنوان مبحث أو فصل ، ثم يأتي الجواب عليه أحياناً متفاوت في عددها فتتسع
لها صفحتان أو صفحات .

هذان صنيع للشاعر يشبه أن يكون تطويراً لذلك النمط الشعري ، يمكن
من تذوقه في صفاء ونقاء من شوائب تكرير السؤال والجواب بحيث يتأذى
به الحس الأدبي .

كما تميزت المنظومة بتلك الأبيات التي يوردها بعد الجواب تحت عنوان
(تمثيل) وإن لم يلتزم ذلك بعد كل جواب ، لأنه لجأ إليه ضرورة ، حين وجب
الإفصاح والإيضاح .

والتمثيل عند البلاغيين نوع من أنواع البيان ، وهو مخالف للتشبيه ، وتقع
التفرقة من جهة أن الوجه الجامع إن كان منزعاً من عدة أمور فهو التمثيل .
وإن كان مأخوذاً من أمر واحد فهو الاستعارة (١) .

والشيخ في ذلك يشبه بعض الشبه كتاباً من الفرس مثل سعدى الشيرازى
من أهل القرن السابع ، كان معتاده بإيراد أخبار يستقيها من القوارىخ ، أو
سرد حكايات للحيوانات يجرى فيها الحكم على ألسنتها . ولكن الشيخ يتمسك
بالواقع ولا يتجاوز إلى الخيال ، ويريد لقارئه أن يتمثل كلامه تمثيلاً واقعياً
لا وهمياً . وهذا ما يفرق بينه وبين شاعر مطبوع يعجزه كف شاعريته عن
التدفق وعرض الواقع في صورة الخيال وتفسير الحقيقة بالمجاز .

وهذا يحمل القول في الشبسترى والتعريف بكتابه ، وقد رأيت حتماً من الختم
أن يكون القارىء على بينة مما يقرأ ملأ بما لا يسهل أن يحمل عن أصل ينشعب
عنه فرع ، وطرف يقاس عليه طرف آخر ، وجانب من جانبيين تعقد الموازنة
بينهما ، وبغير ذلك نكون قد فسرنا معلوماً على مجهول ففسرنا الشيء بنفسه ،
وحنا وما وردنا .

(١) يحيى بن حمزة العلوى : الطراز ، ص ٣٤٤ ج ٣ (القاهرة ١٩١٤)

وقال ابن رشيق صاحب العمدة في صناعة الشعر إن التمثيل هو المماثلة وذلك أن تمثل شيئاً بشيء فيه إشارة ، ومعنى التمثيل اختصار قولك مثل كذا وكذا وكذا (١) .

أما إذا لابد من ذكر إقبال وكتابه ، فإنى واجد فى هذا المقام أن مجال القول يضيق ، وذلك من وجهين ، أولها أنى بسطت القول تفصيلا عن إقبال فى مقدمة كتابين له ترجمتهما شعرا عن الفارسية وهما (فى السماء) و (هدية الحجار) وفى كتاب (إقبال والعالم العربى) فالحديث المعاد ملول ، وأخشى ما أخشاه ألا أجد فى جمعيتى من المزيد والجديد إلا قليلا .

والوجه الثانى ، أن هذا الكتاب الذى بين يدى القارئ ينطوى على ترجمة كاملة تذيله بما يستوجب تفصيلا ، كما أن فى التعليقات على كل جواب غنية لى عن أن أذكر مقدما ما ذكرته مؤخرا .

وحرى بالذكر ، أن تلخصى لكلام الشبسترى فى التعليقات ، إنما كان الموازنة بينه وبين كلام إقبال واستخلاص الحقائق التى أبان إقبال عنها وأخرج كتابه ليتحدى الشيخ بها .

ولكن ما لا يعرف جملته لا يترك كله ، فجمال القول فى سيرة محمد إقبال أن حياته امتدت بين عامى ١٨٧٣ و ١٩٣٨ وفى أول عهده بالتحصيل درس العلوم الإسلامية وأحاط بأصولها وفروعها حتى تصدر للتدريس فى إحدى الكتليات بمدينة لاهور . واتصلت الأسباب بينه وبين شعراء الفارسية والاوردية ، فتأثر بهم وأصبح فى عدادهم ينظم فى التقاليدى من أغراضهم .

والمثل قائم فى الشعر الفارسى والعربى لرد إقبال على الشبسترى بما يساجله ويعارضه به . فهذان شاعران من شعراء الفارسية فى الهند من أهل القرن

(١) ابن رشيق : العمدة ، ص ١٨٧ ج ١ (القاهرة ١٩٢٥)

(م ٢ — الفارسية)

السادس المهجري، ومما مسعود سعد سلمان وأبو الفرج الروني، وقد ابقى مسعود قصرا له، ونظم أبو الفرج في وصفه شعرا، فأنبرى مسعود للجواب عليه بأبيات من نفس البحر والقافية (١).

وفي العصر الحديث عاصر أحد شوقي ولي الدين يكن. ولشوقي قصيدة في الجزء الأول من الشوقيات بعنوان الانقلاب العثماني يتوجع ويتفجع فيها لسقوط عبد الحميد سلطان العثمانيين.

وكان ولي الدين يكن يخالف في الرأي ويناقضه، وفي ديوانه قصيدة يرد بها عليه، ناظما منه أن يبكي بالدمع الغزير على ظلوم غشوم طالما فطر القلوب وأجرى العيون.

وارتحل لإقبال إلى الغرب في طلب العلم عام ١٩٠٥، وفي كامبردج ولندن ومبونغ نيل من موارده ما شاء الله أن ينهل. كما تفرس بتجارب لم يفرس بها من قبل، وتفتح عقله وقلبه على آفاق من الأنوار والدياجير، تعلم منها التفرقة بين الخير والشر والنفع والضرر، مما أكسبه الدربة على الموازنة، ونمى فيه القدرة على دقة التمييز.

وبعد أن كان تقليديا في الأخذ بوحدة الوجود التي أخذ بها بعض المتصوفة، انتقض على حكمه وانثنى عن رأيه. ولقد استقيد به الجزع حين تذكر الإسلام والفرق بينه في عصور ازدهاره، وما آل إليه حاله في عصره الحاضر، ذلك العصر الذي انضوى فيه معظم المسلمين تحت سلطان المستعمرين، ورأى أن السبيل الأوحد للمسلمين إلى تغيير ما بهم هو إصلاحهم أفرادا في جماعة متكاتفه متآلفة تسكن ملك الله في الأرض.

(١) محمد علي ناصح: ديوان أبو الفرج روني، ص ١٧٤ (تهران ١٣٠٥)

وأعانه في قيادة الفكر وريادته ، ضربه بسهم في أفانين المعرفة إلى أبد
الغايات . فقد صدر له عام ١٩٠١ رسالة في الافتصاد باللغة الأردية لم يسبقها
إلى الظهور غيرها في تلك اللغة ، وظهر له بعد وفاته هدية الحجاز ، وهو مجموعة
من شعره في الفارسية والأوردية .

ولعل خير ما يعرف بالمرموق من مكانته هو قول شاعر الهند طاغور عنه
بعد وفاته إن موت إقبال أعقب فراغا في الأدب ما أشبهه بحرح منحن موهن
لا اندمال له إلا بعد طول زمان . والهند مع المعلوم من ضآلة خطرها في العالم
ليعجزوا أن تجد عريضا من مثل هذا الشاعر الذي قدره العالم أجمع تقديرا
بلغ المدى ^(١) .

إنه شاعر الإكساثان القومي والرئيس الروحي لعشرات الملايين من المسلمين
وهو رجل قانون فيلسوف كاتب ، ولا ريب أنه من قادة الفكر في عصرنا
هــذا ، وله النور الذي يزداد تألقا على مر الأيام . درس الفلسفة والأدب
الإنجليزي في الهند ، والأدب العربي في إنجلترا ، ولبس له من نظير في عقد الصلة
بين الشرق والغرب ^(٢) .

وظهر في قومه داعية حق ، كما كان هذا شأنه بين من جاموا بدمهم . واطلع
اطلاعا واسعا على الأدب الأوربي وفلسفة نيتشه وبرجسون وفلسفته مدينة في
كثير إلى فلسفتهم ، وشعره مذكرا بشعر شلي . بيد أنه مسلم في تفكيره وشعوره .
إن الصيحة دوت من قبل بالعودة إلى القرآن الكريم . إلا أن الاستجابة إليها
كانت فاترة ، ولكن إقبالاً حركها بقوة من الفلسفة الأوربية الثورية . إن مذهب
الهند الفلسفي الذي يرد كل موجود إلى مبادئ عقلية ، ووحدة الوجود الإسلامية
هدما القدرة على العمل وفق الملاحظة وتفسير الظواهر وإقبال يعبر تعبيرا دقيقا
عن العقل الإسلامي في كماله ^(٣) .

(1) Arberry. Javid Nama. pp.11,12 (London 1966)

(2) Meyerovitch • Le livre de L'Éternité. p.7 (Paris 1962).

(3) Nicholson The Secrets of the Self. pp.8-20 (London 1960).

وبعد ، فما أوسع التخلّص من هذا التعميد إلا شريطة الإشارة إلى ما ينبغي أن نكون منه على ذكر ، رغبة في إحقاق الحق وطلباً لوجه الصواب . فالشبهى وإقبال شاعران على قدم المساواة في الاعتبار ، وما ضرهما شيئاً أن يكونا متقابلين وفي الرأى مختصمين . وإقبال لم يجاهد ولا عائد الصوفية أجمعين ، بل عارض منهم بعض المغالين . لقد جادل من جادل في يسر ورفق ، بعد أن عرف المعروف وأنكر المنكر .

وما ظن بهم جميعاً ظن السوء . وسوف نرى في فصل من فصول هذا الكتاب أنه في بدايته الأولى سفه رأى الحلّاج وفند كلامه تفهيداً ، ولما تفتن إلى جمالية الأمر ، يجد الحلّاج تمجيداً . واتخذ من قوائمه التي كفر بها وأورد موارد التاف من أجام شماراً هادياً للأفراد والشعوب . فإقبال لا يكابر في الحق ولا يستكبر ، بل يتفكر ويتدبر إلى أن يقتنع بحجة في يده ، وتسكن منه النفس إلى خاطرة يرتضيها . وتنحسم اللجاجة والجدال حول ما ضاق فيه المجال للجملة والجدال . لقد انقسم المسلمون فرقا وأحزاباً حتى كفر بعضهم بعضاً واختلط عند بعضهم الاصيل بالدخيل ، ومن الأعاجم من أراد التضليل للجملة في نفس يعقوب . وكره إقبال الأضاليل والباطيل ، وكان ضد المذاكر والبدع والجاهليات والخرافات .

ومن الخطأ الصراح ما يدعيه ذلك المستشرق الروسي الذي يقول إن التصوف الإسلامي أشأ ليسكون . مضاداً للدين الرسمي أى الإسلام ، وأصبح وسيلة سواد الناس إلى تعبيرهم عن مخبطهم واعتراضهم على الديانة الرسمية والنظام الإقطاعي (١) .

فماذا مالا يقول به من له مسكة ، ولا يصح في فهم من له رأى وعقل .

إن العصمة لله وحده ، والإمام ابن الجوزى كتاب يذم فيه البدع والمبتدعين ويدين تلبيس إبليس في العقائد والديانات وتعميته على العلماء والعباد والزهاد وسأه من

(1) Allev : Djami. Str 6 (Moskva (1935) .

من الصوفية شطحاتهم ودعائهم، فهو يشبه إقبالاً في الاعتراض على تلك الطائفة منهم التي ركبت الشطط، وما كان لإقبال أن يأخذ بريناً بذهب مسمى، وهو على الإجمال يرفض من مذاهب بعضهم ما يتعارض مع الفهم الصحيح للدين الحنيف ويصرف عن سلوك السبيل القويم ويقعد بالمسلمين أفراداً وجماعات عن السير قدماً ولهم الريادة والقيادة على رأس ركب الحضارة رافعين من نور القرآن مشعلاً يخرج الناس من الظلمات إلى النور.

فليس مستغرباً ولا مستبعداً أن يستعين في التعبير كثيراً من عباراتهم ومصطلحاتهم، متخذين من جلال الدين الرومي شيخ شيوخهم مرشداً، على حين انبرى لهم بالرد الجازم الحاسم، وذلك ما أحاله من شاعر إلى داعية. هذا، وقد يسكون في التعليلات والموازنات ما يلوح تداخلاً واستطراداً وبلوغاً بالكلام ما لم يكن له أن يبلغه من حدود. وحقيقة الأمر أن تلك فكرتي وتجربتي، فأنا من أردت زيادات في الأدلة لكثرة الشبهات، بعد أن رعيت حق القارىء غير المتخصص فيما كتبت، فما كان لي من محيص عن بسط الكلام تفصيلاً فيما يمكن قوله إجمالاً، وآثرت أن أوضح للكثرة ما وضع عند القلة. كما أن الدراسات الإسلامية المقارنة متداخلة متكاملة في أصول متعددة وفروع متشعبة. وكان لزاماً أن أعرف أو أخص المصنف الذي أوقع إقبال الاعتراض عليه مع تفسير كل دقيقة من دقائقه، قبل عقد الموازنة التي يستعين بها غرض الشاعرين. ولعل رغبتي الخفية أو الجلية في التنبيه إلى أهمية الدراسات الإسلامية المقارنة، كان مانعاً لي من الاجتزاء بالإشارة عن العبارة، دافعاً بي إلى التمسك كل ما يتأتى فيه عقد الموازنة، لا يكون في مرضاة من نفسي التي تنازعني إلى دراسة مثلها ومثلها، وقد حماني جناح من خيال كالطائر الغريب تمفو به الفسحات من بستان إلى بستان، وقد أسكرته أنفاس الورد، فما درى أن النور يعقبه الظلام وليس لأيام الربيع دوام.

دكتور حسين مجيب المصري

القاهرة في الشتاء من عام ١٩٧٦

لك عين ، نظرا فيها خلقت
لك نفس ، ولها دنيا خلقت
نام هذا الشرق لا برعاه نجم
بنشيد العيش لجرا قد خلقت^(١)



(١) رعى النجم راقبه وانتظاره . وفي الاصل أن الشرق نام مستترا عن النجم .

خبا في الشرق ذياك اللبيب فأين الروح بل أين الوجيب^(١)
واضحى صورة تنو إليها وما للعيش من ذوق لديها^(٢)
يحافى قلبه طيف الاماني ويسكت نايه رجع الاغانى^(٣)
عن المفصود من قولى أبنت على سفر لمحمد أجبت
توالت بعد ذا الشيخ العمود وما للنار في روح وقود^(٤)
لنا كفن ونرقد في ثرانا قيام البعث يوما ما عانا^(٥)
وفي تبريز عين لا يحكم رأت آثار جنكيز الظلوم^(٦)
ولكنى مرة أخرى وجدت وثمن غير هذى ما شهدت

- (١) خبت النار : انطفأت . الوجيب : خفة القلب
(٢) ينو : ينظر في سكون ودوام . الذوق : نور يلقه الله في قلوب أوليائه
يفرقون به بين الحق والباطل .
(٣) يحافى : ضد يواصل ريثوانس . الرجوع : الصدى
(٤) أبان : أفصح وبين . والسفر : الكتاب . والإشارة إلى كتاب كاهن
ران لمحمد الشبستري الذي نظم الشاعر منظومته تلك في الرد عليه .
وقدت النار وقودا : اشتعلت
(٥) الإشارة في قيام البعث الى تحرك الهمم إلى العمل على ما فيه صلاح الدنيا
والآخرة . عانا : أهدنا
(٦) تبريز مدينة في شمال إيران ينسب إليها الشبستري . وإقبال يذكر ماماج
به عهد المغول من جسام الخطوب وقد عاصر الشبستري هولاكو فذكر
جنكيز على سبيل المجاز

رفعت أنا عن المعنى النقيـابا جعلت الشمس ما كان الترابا
الست ترى بلا كأس خمارى وليس لشاعر غيرى شعارى^(١)
وكل الخير فيمن قال نعم بأنى شاعر يا صاح فافهم^(٢)
فما أشتاق دارا للحبيب وما فى القاب من وجد مذيـب
ترابى ليس من هذا الممر وفيه القلب لا يشقى بأمر
لقد صافيت جبريل الامينا عدرا لا أشاهد لى هيننا^(٣)
بفقرى كان لى مال الكليم وجاء الملك فى سمـل العديم^(٤)
وما الصحراء تحـوينى ترابا ولا الدأماـ تطوينى عبابا^(٥)
زجاجى منه ترعد الصخور وأفكارى بلا شـط بحور
هى الأقدار تكمن خلف ستري قيامات أقمت بمحض أمرى

-
- (١) الخمار : صدام السكر . يقول إن مذهبه مخالف لمذهب غيره من الشعراء .
(٢) عدم الشيء : لم يحده . يا صاح : يا صاحـبى ، حذف آخره للترخيم .
وكأنما إقبال يكره أن يعد شاعرا
(٣) العدو المبين : الشديد العداوة .

(٤) الكليم : موسى عليه السلام . وظاهر أن الإشارة إلى قوله تعالى فى سورة القصص (فقال رب أنى لما أنزلت إلى من خير فقير) وقد أراد موسى أنه فقير الدنيا لأجل ما أنزل الله إليه من خير الدين وهو النجاة لأنه كان عند فرعون فى ملك ومروءة وقال ذلك وهو راض بهذا البذل وفرحا به وشكرا له

والفقر عند الصوفية من مقاماتهم . وهو ليس فقدان الغنى بل فقدان الرغبة فيه والميل إليه ويؤثر عنهم قولهم (الفقر فخري) . السمل : الثوب البالى . العديم : الفقير

(٥) الدأماـ : البحر . والعباب : الموج

بذاتي برهة ما قد خلوت بدني-ا الخلد أخلق-ا بدوت

وليس العار من شعري عليا

فلا عطار ان تجود السمي^(١)

بروحى للحياة مع الفناء صراع ، لا أرى غير البقاء

رأيت أراك عن روح غربيا ففيه نفخت من روحى ديبيا^(٢)

ولى فى القلب وهاج السعير دجاك أنر بمصباحى المنير^(٣)

وذاك القلب حب فى ثراه كلوح خطه ما فى سواء^(٤)

وذوق الذات شهد فى لهاتى وهذا كله من وارداتى^(٥)

لقد جربت ذلك فى البدايه

منحت الشرق منه فى النهايه

(١) العطار : هو الشاعر الفارسي الصوفي فريد الدين العطار من أهل القرن السادس الهجرى . وله منظومة بعنوان منطق الطير يصور فيها فناء الصوفي فى الذات الإلهية . وكأنما يريد إقبال ليقول إن شعره فى تصوير مذهبه مغاير لشعر العطار . السمي ، النظير هنا

(٢) الديب : دب للشراب والسقم فى الجسم ديبيا : سرى وكأنه مشى

(٣) السعير الوهاج : النار المتأججة المضيئة .

(٤) يشبهه قلبه باللوح الذى كتب فيه ، غير أن ما يحويه مخالف لما يحوى غيره .

(٥) الآه : لحة فى الحلق . واردات : ما يرد على القلب من الممانى الغيبية من

غير تعمد من الإنسان .

وجبريل كتابي إن رآه أنار لنا بلمع من سناه^(١)
لربى ظل يشكو من مقامه وحال القلب بين في كلامه
جلاء للتجلى لا أريد ولكن ما حوى القلب العميد^(٢)
كففت عن الوصال السرمدى^(٣) لذت شكاة قلب لى شجى^(٣)
غرور المرء هبى والخضوعا
إذا ما ذاب أو أمسى دموعا

(١) السنا : الضراء ، وقد صرفنا المعنى عن أصله بعض الشيء فى ترجمة هذا البيت خشية فهم المبالغة فيه على ظاهرها .

(٢) العميد : من هذه العشق

(٣) السرمدى : الخالد ، والشجى : الحزين

السؤال الاول

وقفت حبال فكري في التحير
فما مفهوم ما يدعى التفكير
طريق شرطها من أى فكر؟
نطبع الله ثم نكاد نكفر !

الجواب

بصدر المرء منبأ أى نور عجب ، غيبه عين الحضور
بدا لى الثابت السيار جهره أراه النار أو نورا بنظره^(١)
وفيه النار حيناً من دليل ويسطع نوره من جبرئيل
بهذا النور لأرواح الشروق شعاع منه شمسا قد يفوق
بمس الترب ينأى عن مكان بقيد اليوم يخرج من زمان^(٢)
وما يتردد الألفاس يبقى دؤوبا مثله فى البحث تلقى ؟
وهمناً فى الشواطىء بالمقام يعب البحر أحيانا بجمام^(٣)

(١) جهره : عيانا . أو : بمعنى الواو

(٢) الترب : التراب . اليوم : المراد به هنا مرور الليل والنهار

(٣) عب الماء : شربه بلا بنفس ، والجمام : الكأس

عصا موسى وهذا كان بحره وقد ضربت فشققت منه صدره
غزال ، وهو يرعى في السماء ويروى من مجرتيها بماء (١)
له في الأرض والورقا مقر وحيدا بين قافلة يعر (٢)
ومن أحواله ظلم ونور وجنات وموت ثم صور
لإبليس وآدم منه مظهر ويكمن تحته لاشك مخبر (٣)
إليه العين في شوق شديد تجل منه إعجاب الحميد (٤)
بعين خملوة هاقدة رآها تحمل عينه الأخرى ملامها (٥)

حرام عصب عين بامتهان فشرط للطريق ، له اثنتان
وذاك البحر بخلفه بنهره ويصبح جوهرا في مستقره
فيصدر صورة ليست لجذبه وغواصا يصير للقط نفسه
هياج فيه منعدم صداه له لون ، وما أحد رآه

وهذي كاسه تحوى الزمانا

وبالتدريج ندركه عيانا

(١) المجرة : نجوم تسمى حاملة الثبن أو نائثرته في الفارسية ، والطريق اللبنية في الانجائزية . لأنها تشبه طريقا يتناثر فيه الثبن ، كما شبت في الشعر الفارسي والعربي بالنهر

(٢) الورقا : السماء

(٣) يشير إلى أن إبليس مخلوق من نار وهو يجسد الفكر . أما آدم وهو يجسد الروح فإنه بالإلهام انعكاس للنور الإلهي

(٤) تصرفنا بعض الشيء في ترجمة هذا البيت كراهية فهم المبالغة فيه على ظاهرها والحميد : هو الله تبارك وتعالى

(٥) ملامها : ملامها

حياة منه بالأوهاق ترى ومن يعلو ولا يعلو لتصمى^(١)
ولكن نفسها أمرت بذلك وغير الله أوردت الممالك^(٢)
وأنت العالمين إذا غزوتنا فوحبك من هلاك قد نجوتنا^(٣)
وهذا البحث في القفر احذرته عليك بعالم فيك ادخلته
ضعيف؟ خذ من الذات قوا تريد الله؟ قربها ، لذا
بغزو الذات إن يوما ظفرتا لك الآفاق في ملك وجدنا
لك الدنيا ، ليسعد يوم نصرك سماء قد شققت فته بقدرك
جعلت البدر يسجد في هوان عليه رميت أوهاق الدخان^(٤)
بهذا الدير حرا قد أقمنا وأصناما كما تهوى نحتنا^(٥)
من الدنيا بملك كل حذفور مقام الصوت والألوان والنور^(٦)
وتنقصه وأنت تزيد فيه تغنيه على ما تشتهيه^(٧)

(١) الأوهاق : جمع وهق وهو جبل ذو انشودة يطرح في عنق الحيوان أو الإنسان ليؤخذ به . ويصمى : يقتل

(٢) غير الله : ترجمة ما سوا في الفارسية أى ما سوى الله . وفي هذا إشارة إلى طلب الوحدةانية والإنصراف عن التعدد إلى الواحد

(٣) يريد بالعالمين عالم الطبيعة وعالم الذات

(٤) الأوهاق : تقدم شرحها

(٥) الدير القديم : من أسماء الدنيا في الشعر الفارسي

(٦) الحذفور : الجانب . وجهه حذافير . يقال ذكره بحذافيره أى بجميع جوانبه وتفصيله .

(٧) يريد العالم

بقطعك عنه قلبك كل قطع وإبطال الطمس لاسحر تسع^(١)
إذا ما شئت غوصا في ضميره فقمحرك فعلن على شمه
وهذا الملك ، والملك العظيم
وتأمله هو الدين القويم^(٢)

(١) الطمس : كتابة للسحرة . والتسع هنا . هي السمات التسع .

(٢) في رأى إقبال أن الملك ينبغي أن يقوم على أساس من الدين أى الدين
الحنيف .

السؤال الثاني

وعلم كان ساحل أى بحر ؟
بعيد القاع يخرج أى در

الجواب

حياة ، يالها بحرا يمور وساحله الفطانة والشعور^(١)
عميق موجه أبدا يعمد وفي الشيطان أطواد ويبد^(٢)
عباب فيه قد عدم القرارا فلا تسأل ، على شط أنهارا^(٣)
روى الصحراء منقطعا عن اليم أفاد العين معنى الكيف والحكم^(٤)
وما تلقاه جاء إلى حضوره ينير بفضل قبض من شعوره^(٥)
بخلوته انتشى كره الرفيقا بقلب الكائنات بدا شروقا^(٦)
ويظم--ر أولا للمستنير بمرآة يؤخذ كالأسير

(١) الفطانة الإدراك والفهم .

(٢) يمد : يضطرب . الشيطان : جمع شاطيء . الأطواد : جمع طود وهو
الجبيل . واليبد جمع يبداء وهي الصحراء .

(٣) العباب : الموج .

(٤) اليم : البحر

(٥) الحضور في الاصطلاح : حضور القلب بدلالة اليقين حتى يصبح الحكم الغيبي
كالحكم العيني

(٦) انتشى : سكر . والمراد أنه طاب نفسا بعولته

وقربه من الدنيا - الشعور فأدرك سرها وهو الخير
بدا بالعقل مرفوع النقا - أب ولكن قد تعرى بالخطاب
وفي دنياه ليس له مقام
من الدنيا له هذا المقام (١)

ترى الدنيا ولكن ليس فيك - بما تحويه فاندع الشكوكا
من الارهاق دنيا اللون طاقه - نقيدها ، لها منها انطلاقه (٢)
طريق القلب سرى - اليها ويثنى كل مخلوق عليها
إذا أغمضت عنها العين هانت - وإلا البحر والاطواد كانت (٣)
برؤيتنا لدنيا - انا النماء بنا لغصونها - هذا العلاء
ومنظور وناظر شور مر - تضرع قلب ذرات الامر
أنا المشهود يا من أنت تشهد - لتجمانى ، فبالنظرات اوجد (٤)
وذاات النوى تكمل بالوجود - وبالتمكين من - هذا المهورد
فليس زوالها بالبعد عنا - ونور شعورنا فقدته منها

(١) المقام بضم الميم الإقامة . وبفتحها الرياضة الروحية عند الصوفية التي
توجه سلوكهم ، وهي من الامور المكتسبة الاجتهادية وتخضع للإرادة .
وقالوا إن المقام هو القيام أو موضع قيام العبد في طريق الحق . ومن
مقامات الصوفية التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا .
(٢) طاقة الزهر ما يجمع منه في حزمة . يقول إن العالم الخارجى خليط من ألوان
وأشكال وروائح . ونحن نقيدها هذا العالم ونخضمه لنظام معين .

(٣) الاطواد : تقدم شرحها .

(٤) الإشارة هنا إلى الخلاف بين الواقعية والمثالية .

تجلىنا به الدنيا تكون بنسأ نور تجلى أو رنين^(١)
ومنها العون في اللاواء جرب بأحوال لها نظرا فادب^(٢)
وأيقن أن آساد الفلاة
أرادت عون نمل للنجاة^(٣)

تعينك ، أنت تلك الذات فاعرف كجبريل الأمين إذن فرفرف
وعالم كثرة بالعقل شاهد لتدرك مظهرا يديه واحد^(٤)

(١) إقبال لا ينكر الوجود بل ما يبدو من مظاهر الموجودات ، وهو يؤكد
أثر العقل على ما يقع تحت الحس . ويشير إلى أن العالم يحمل طابع الإنسان عليه
(٢) اللاواء : الشدة .

(٣) هذا مذكور بقوله تعالى في سورة النمل (وحشر سليمان جنوده من الجن
والإلس والطير فهم يوزعون . حتى إذا أتوا على وادى النمل قالت نملة يا أيها
النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون ،
فتبينهم ضاحكا من قولها وقال رب أوزعنى أن أشكر نعمتك على وعلى والدى
وأن أعمل صالحا ترضاه وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) فلما رأت
النملة جنود سليمان فرت منهم فتبعها غيرها وصاحت بحذرة منهم . وهذا
منها شبيه بمخاطبة العقلاء ومناصحتهم وكأنها بذلك أنجت النمل كما أنجت
جنود سليمان من ظلم كادوا يرتكبونه وهم لا يشعرون وهو سحق تلك
النمل فعجب سليمان لها على ضعفها كيف كانت سببا فى نجاة جنوده من ظلمهم
النمل من هلاكها ، آساد الفلاة : أسود الصحراء . وهم هنا جنود سليمان
(٤) إن النظر فى هذا الـكون بكل ما وسع أول دلائل على قدرة الواحد تبارك
وتعالى .

ومن ريح القميص فنل نصيبا تنسم من ضفاف النيل طيبا^(١)
وذاك نبتين بهما تصيد ومن تديرهما لها القيود^(٢)
وتلك الذات في دنياك أضرم
بغزوك ماترى أو غاب حطم^(٣) .

° ° °

(١) قال تعالى في سورة يوسف (اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيرا وأتوني بأهلكم أجمعين) وقد ارسل قميص يوسف من مصر إلى أرض كنعان . ووجد فيه يعقوب رائحة يوسف فارتد إليه بصره
الريح : الرائحة . تنسم : شم .

(٢) المراد بالنبتين الشمس والقمر .

(٣) في الاصل المكان واللا مكان أى هذا العالم والعالم الآخر . يرى إقبال أننا لا نتجاوز عالمنا بالعقل وليكننا نبليغ العالم الثاني بالروح الملهمة . وتسمى هذه القوة الروحية ساطانا .

السؤال الثالث

يقال للممكن صلة بواجب
وما بعد وقرب يا مخاطب ؟^(١)

* * *

الجواب

وهذا العالم الفاني جدد وعقل كنهه والسكم قيّد
لإقليدس وطوسي أراه وعقل قاس أرضا قد كفاه^(٢)
وليس حقيقة فيه الزمان ولا أرض ولا حق المكان
أقم هدفا لترشق بالسهم وما الممرّاج فافهم من كلامي^(٣)
أتحوى مطلقا دنيا الجزاء وليس سوى ضياء للسماء^(٤)
وما الحقيقة زمن وحيد فكيف تريد دنيا لا تحدد
لها حد وليكن ليس يظهر ولا يخفى بها ما كان أكثر^(٥)

(١) في الأصل القرب والبعد والكثير والقليل

(٢) هو إقليدس الذي علم الهندسة في الاسكندرية على عهد بطليموس ووضع
مبادئ علم الهندسة السطحية. والطوسي هو نصير الدين الطوسي فلكي رياضي
كان معقود الصلة ببلاطون ولا كرو. وقد شرح كتاب الأصول لإقليدس.

(٣) رشقه بالسهم : رماه به .

(٤) في الأصل دير المكافأة . والدير في الشعر الفارسي يطلق على الدنيا . يشير
إلى قوله تعالى في سورة النور (الله نور السماوات والأرض) وعند إقبال
أن النور أقرب شيء إلى المطلق .

(٥) في الأصل أن حدها في داخلها لا في خارجها وليس في داخلها منخفض
ولا مرتفع ولا قاييل ولا كثير .

وليس بباطن أى ارتفاع ويقبل ظاهر كل اتساع^(١)
إلى أبد لعقل ما السبيل ؟ فواحدة كثير ، والقليل
وأعرج كان ، بفيتة السكون على القشر اللباب له يكون^(٢)
ومزقنا الحقيقة فى يدينا مظاهر لاف—وارق مارأينا
وفى غير المسكان رأى مكانا وكالزئار يتخذ الزمانا^(٣)
زمان مابدا لى فى الضمير خلقت الوقت يمضى بالشهور^(٤)
يمر العام ، ما ساوى الشعير بأية (كم لبثتم) كن بصيرا

(١) يذهب إقبال إلى أن الزمان والمسكان ما يقيس به العقل عالم الطبيعة إلا أن العقل يعجز عن إدراك المطلق ، لأنه يربط الواحد بغيره والقليل بالكثير .

(٢) كان هنا تامة .

(٣) راجع ماقلناه فى المسكان واللامكان فى ص ٢٨ من كتاب هدية الحجاز .
والزئار : ما يشد به النصارى وسطهم .

(٤) الحقيقة فى لظن إقبال لا تقبل التجزئة وهى فى تغير ، وليس فى الإمكان قياس الزمان بالأعداد .

(٥) حبة الشعير مضرب المثل فى حقارتها فى الفارسية أما آية (كم لبثتم)
فمن قوله تعالى فى سورة الكهف (وكذلك بعثناهم ليقساملوا بينهم قال قائل
منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم)
ولقد لبثوا فى الكهف طويلا طويلا . وإقبال بذلك يقدم الحجة على عجز
الحساب عن قياس الزمن .

لذا انك عد ، تخاص من هدير

ونفسك ألق في قاع الضمير (١)

وفصل الجسم عن روح كلام فتفرقة وتبيير حرام

وتخفى الروح سر الكائنات وهذا الجسم حال للحياة

لها الحناء من صور عروس هي المفق ، ففي حل تيمس (٢)

تسترت الحقيقة بالنقاب

وبسعدا الظهور بلا حجاب

وبين الروح والجسد الفراق بغرب ، أين في الحكم الوفاق (٣)

رجال الدين سبحتهم تدور بأمر الحكم ليس لهم شعور

ففي النمويه منقطع الشبيه هو الجسد الذي لا روح فيه (٤)

وقلبك ثم عقلك فاصعبين إلى الأتراك فارجل ، وانظرن

(١) الهدير : صوت الرعد والبحر .

(٢) تيمس : تبخر .

(٣) يقولون إن أهل الغرب يفصلون بين الروح والجسد ، وبالتالي فصلوا بين

الدين والدولة ، وعكف رجال دينهم على العبادة دون أن يلتفتوا إلى شأن

من شئون الحكم في دولتهم .

(٤) يريد نظام الحكم الذي يفصل عن تعاليم الدين . والنمويه :

الخداع بالظاهر .

بتهليلهم ذاتا أضعافا .
بدن ربط حكم لم يراعوا

وكم جزء لواحد قد رأينا بأعداد انحصيه أنينا
توى دنياك ما يبدو كترب أراها برهة من صنع ربي (١)
وصورة ميت رسم الحكيم بلا عيسى ولا ضرب الحكيم (٢)
وما من حكمة قابى رآها بشوق حكمة أخرى ابتغاها
أرى الدنيا بثورتها تميد خفوق مز باطنها شديد (٣)
دع الأعداد واطرحها ، اتأمل وبعض الوقت فى ذات تأمل
فن كل جرى . كان أكثر جنوب قولة الطوسي وآخر (٤)
أرسطو مرة إياه فأعرف وييسكون لحنه يوما لتعرف (٥)
لهذين المقام فغادرته تضيع بمنزل ، لخذار منه
بمهلك وهو يدرك كل كم وباطن معدن أو قاع يم (٦)

(١) يريد ليقول إن العالم كتلة من المواد ، ولكنها أحداث متلاحقة .
وسلوك منظم ، والطبيعة للذات الإلهية ، كالطبع للذات الإنسانية ، وهى
فى تصوير القرآن عادة إلهية كما يقول إقبال .

(٢) هو عيسى عليه السلام الذى أحيا الموتي ، والحكيم موسى عليه السلام
الذى ضرب البحر بعصاه .

(٣) تميد : اضطرب .

(٤) فى الأصل نصير الدين الطوسي ، وفخر الدين الرازى من أهل القرن
السادس الهجرى .

(٥) أرسطو صاحب المنطق يمثل الاستنتاج ، وفرانسيس بيكون الفيلسوف
الإنجليزى يمثل الاستدلال بالتجربة .

(٦) المعدن : المنجم . واليم : البحر .

على دنياك سيطر ثم هيمن وفي أفلاكها الاجرام مكن^(١)
ولكن حكمة أخرى تعلم وذاتك نوح عن يوم لتسلم^(٢)
ودع دنيا الدياجي والنهار
يمينا فاطلين بلا يسار^(٣)

(١) هيمن على الشئ : راقبه وحفظه .

(٢) في الاصل : عن خداع الليل والنهار .

(٣) الدياجي : الظلمات ، والمراد بها هنا الليل .

السؤال الرابع .

أهذا يحدث هجر القديم
فكاننا الكون والبارى العظيما
أمعروف وعارفه ، إلهى
لم الاشواق أرمضت الظالميا^(١)

الجواب

حياة الذات إيجاد لغير والمعروف بعد كل خير^(٢)
قديم أو مغايره حسبنا طلبها كان حسبنا ، نجينا^(٣)
ذكرنا الامس والغد فى دوام
(فكان) و (سوف) أس للكلام^(٤)

(١) يقول إن المحدث انفصل عن القديم ، فأصبح الاول العالم ، أما الثانى
فالله تبارك وتعالى .

وإذا ما كان المعروف والعارف هما ذات الله ، فما الحنين الذى أضى
الإنسان . والظلم : التراب . والمراد به الإنسان .

(٢) يقول إن الفراق بين العارف والمعروف خير عظيم .

(٣) مغاير القديم هو المحدث . وحسبه حسبنا : عده وأحصاه . وكان هنا تامة .

(٤) فى تفيد معنى المصاحبه . والاس : الأساس .

وفطرتنا . انقطاع عنه . كانا سبيلا قد ضللتنا في سمرانا (١)
 وليس لنا بفرقة عيار وواصلنا ، فدام له القرار (٢)
 بتأويله . عجب . أى . حال . ففرقتنا . فراق في وصال (٣)
 فراق يمنح النظر الترابا وقشا ما به بلغ السحابا (٤)
 وهذا العشق يزكر بالفراق مع العشاق كان على وفاق (٥)
 تباريح الفراق لنا الحياة تحلينا ، فييقينا المات (٦)
 من المولى ؟ ومن إياه بعد مما سر يؤيد أن سنخلد (٧)
 يدوم له التجلى نور ذات وبين الجمع معنى للحياة (٨)

(١) السرى ، السير ليلاً .

(٢) العيار : ما يكون في الدراهم والدنانير من الذهب والفضة يكسبها قيمتها .
 والمراد به هنا القيمة . واصله : ضد قاطعه وهاجره .

(٣) في الاصل : ليس بدوتنا ولسنا بدونه .

(٤) المراد بالتراب هنا الإنسان . وفي الاصل يجعل القش جبلاً . وفي الفارسية
 كاه . من القش وكوه بمعنى جبل .

(٥) زكا : نما وصالح . وفي الاصل أن الفراق حامل المرأة للعشق . وحامل
 المرأة يعين على التزين وإصلاح المظهر .

(٦) تباريح الشوق : شدته وآلامه .

(٧) في الاصل ما أنا وما هو . وإقبال بذلك ينسكب مبدأ فناء النفس الإنسانية في
 الذات الإلهية لأنه يتحدث عن الفراق والتلاقى ، ويرى الخير كل الخير

في اجتماع المحب بالمحبيب .

(٨) الجمع : الجماعة من الناس .

وَأَمَّا عَجَبٌ فِي الْجَمْعِ تَبْصُرُ بِغَيْرِ الْجَمْعِ ذَا مَا لَيْسَ قَبْصُرُ
تَجَلِيَاتٍ : بِحَفَافَاتٍ تَأْمَلُ تَجَلَّى اللَّهِ لَا الدُّنْيَا تَأْمَلُ (١)
فَلَا الْأَبْرَابَ أَمْسِكْنَا عَلَيْنَا وَتَحَنَّنْ بِهِ بِمُفْرَدَاتِنَا اخْتَلَيْنَا (٢)
وَيَجْعَلُ نَفْسَهُ عَنَّا غَرِيبًا يَدَاعِبُنَا كَمُزَفَةٍ طُرُوبًا (٣)
وَنَنْحِتُ مِثْلَ صَوَرِهِ الْحِجَارَةِ وَنَسْجِدُ ، مَا رَأَيْنَاهُ الْعَيْنُ ، تَارَهُ
هَتَكْنَا سِتْرَ فُطْرَتِنَا عَلَيْنَا جَمَالَ حَبِيبَتِنَا هَا قَدْ رَأَيْنَا (٤)
وَهَذَا التُّرْبُ مَا جِئَ بِهِ الْخَيَالُ فَبَاطِنُهُ أَضَاءٌ وَلَا يَزَالُ (٥)
وَالَكُنْ مِنْ فِرَاقٍ وَهُوَ بِشُكْرٍ بِفَضْلِ فِرَاقِهِ تَلْقَاهُ يَوْكُو (٦)
بِهِ كَانَتْ لَهُ هُنْدَى الْبَصِيرَةِ فَهَذَا لَيْلَهُ أَضْحَى الظُّمِيرَةِ

(١) الحفل : مكان اجتماع المجتمعين .

(٢) أَمْسِكْ عَلَيْهِ الْبَابَ : أَوْصَدِهِ . وَفِي الْأَصْلِ أَنَّ هَذَا الْمَحْفَلَ يَخْلُو مِنْ بَابٍ
وَجِدَارٍ وَقَصْرِ .

(٣) فِي الْأَصْلِ أَنَّهُ يَجْعَلُ نَفْسَهُ غَرِيبًا عَنَّا تَارَةً ، وَيَمُزِفُ عَلَيْنَا كَأَلَّةِ الطَّرَبِ
تَارَةً أُخْرَى .

(٤) هَتَكِ السِتْرَ : مَزَقَهُ أَوْ جَذَبَهُ مِنْ مَوْضِعِهِ .

(٥) التُّرْبُ : التُّرَابُ . وَالْمُرَادُ بِهِ الْإِنْسَانُ الَّذِي خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ .

(٦) يَوْكُو ، يَنُمُو وَيُصْلِحُ .

وأنفد حزنه جزع الصبور ومن حزن تبدل بالمرور^(١)
وأصبح دمه درا ثمينا ثمار الحزن أودت الفصونا^(٢)
وذاذك إن تعانقها طويلا
تجد في الخلد من موت بديلا

مقامات لها بالحب عقد ومامن منتهى يحده وخذ^(٣)
تسير له الأمور بلا ختام به الفجر الضحوك بلا ظلام
يفابر عقانا وعمر الطريق ودنيا كان في وهج الشروق^(٤)
بآلاف العوالم قد مررنا على بعض التوقف هل قدرنا ؟
خلودا في حياتك بامسافر وفي موت ، إلى الداني فبادر^(٥)

(١) أنفد : أفنى . والجوع عدم احتمال الصبر . يقول إنه حزن حزننا لا يطيقه
حتى الصبور .

(٢) أوده : ثناه وعطفه . يقول إن للحزن ثمارا طيبة أثقلت الغصون .
وهو مأخوذ من نخلة المأتم في الفارسية بمعنى النعش .

(٣) في الاصل أنه ربطها في عقدة فهو مقيد ، كما أنه يعضى لا يقف عند نهاية
فهو مطلق . يحدو : يسوق والوخذ : سرعة السير .

(٤) الوهج : انقاد الشمس وحزها . وفي الاصل أنه عالم في نور برهة .

(٥) المسافر في اصطلاح الصوفية : هو من سار قلبه متوجها إلى الحق .
الداني : القريب . بادر : سارع . أى سارع إلى أول واقرب طريق
إليك واسلكه .

وليس البحر يفرقنا انتهاء تعلق فيه : ما هذا فناء (١)

وجود الذات في ذات محال

لتصبح نفسها ، هذا كمال ١٢١

١٢٢

١٢٣

-
- (١) لا يريد إقبال لانفس الإنسانية فناء في الذات الإلهية كفناء القطرة في البحر .
على أن ذلك قصارى ما ينشد الصوفي . ويقول إن الإنسان إذا تعاق بالذات
الإلهية فليس هذا فناء فيها .
- (٢) يعنى ان كمال الذات الإنسانية في قدرتها على حفظ كيانها حتى إذا اتصلت
بالذات السلكية .

السؤال الخامس

أجبنى من أنا؟ وضح (أنا) لى

وما فى الذات من (شد الرحال) (١) .

الجواب

بذات عـوذة للسكائنات وأول نورها أصل الحياة (٢)

وتصحو من رؤاها فى كراها بكثرة بعد واحدتها تراها (٣)

وعضى فى انشاع ، ماربونا ولولا ذاك منها ما ذكرنا (٤)

يضم صميمها فى العمق بحرا وقلب القطر موج ما استقرا

تخالف من بشيمته تصبر وفى ملا لنا تبدو بمظهر (٥)

(١) الرحال : جمع رحل وهو ما يشد على ظهر البعير لركوبه . وشد الرحال كناية عن السفر وفى الأصل (أى معنى فى قولنا سافر فى الذات) .

(٢) العوذة : ما يداق على الإنسان لحفظه من الشر والحسد .

(٣) الرؤى : جمع رؤيا وهى الحلم . والكبرى : النسيم . المكثرة : الكثرة . وعند إقبال أن الحياة فى تعدد الاناسى على اختلافهم والوحدانية لله .

(٤) ربا : زاد ونما ، وما فى الشطر الاول شرطية زمانية ، أى تنسب مدة نمونا . وزكا : كرها .

(٥) الشيمة : الفطرة . أى تخالف من يصبر بطبعه ، فهو لا يستطيع صبرا .
الملا : الجماعة .

كنار ، والذوات لها شرار نجوم ، سائر وله القرار (١)
وراء حدودها والغير أشهد وفي الجمع الكبير كن توحيد (٢)
تأمل في انطواء كيف تبدو تراب ديس ، منه كيف تنمو
تنور وراء ستر للاخفاء وتبحث في دوام عن رواء
بنار في الصميم ثوب وقامت تحارب نفسها ، والحرب دامت
فن هـ هذا لعالمنا النظام وكالمراة قد أضحي الرغام (٣)
ذوات أطلعنها من شعاع جواهر أخرجت كانت بقاع
تراب الجسم للذات الحجاب ولبدو الشمس أطعمها السحاب
وتلك الذات تشرق من صدور بجوهرها التراب لنا كنور
ومعنى للآنا كم قلت بين (بذاتك فلتسافر) فلتعين
على صلة بأرواح جسم فسافر كي تحقق ما تروم (٤)
بذلك مولد من غير أم ومن سطح كإمساك بنجم
على خلد حصولك بالتباع كأنك قد رأيت بلا شعاع
وعن أمل وعن وجل تنام ككشك أنت محدثه بهاء (٥)

(١) يشبهها كذلك بالنجوم الثوابت والسيارة .

(٢) توحيد : انفرد واعتزل .

(٣) الرغام : التراب .

(٤) الجسم : جمع جسم . تروم : تريد .

(٥) الثنائى : البعد . الوجل : الخوف .

طلسم البر والدأماء فاصدع وبدر التم فلتصدع بإصبع^(١)
بأوبة من بطوف بلامكان له الدنيا لتحمل في الجنان^(٢)
لهذا السر تفسير محال وتنفع فيه عين لا مقال^(٣)
فأقولى (أنا) وهى الضياء وفى (إنا عرضنا) ما نشاء^(٤)
وبرجف من سناها الأزهران زمان تحتضنه والمكان^(٥)
مقر ضمها كان القلوبا لهذا الترب أصبحت النصيبا^(٦)
عن الغير افتراق ، وإرباط بنفس ضيعة ، وبه اختلاط^(٧)
خيال فى التراب له المكبان ١ أبحويه الزمان أم المكان ؟^(٨)

(١) الدأماء : البحر .

(٢) الأوبة : العودة . الجنان : القلب .

(٣) المقال : القول . أى أن الرؤية بالعين تنفع فى معرفة السر لا الكلام .

(٤) قال تعالى فى سورة الاحزاب (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض
والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان لأنه كان ظلوما
جهولا) والأمانة الطاعة وقد عظم شأنها . وحملها الإنسان على ضعفه ولم
يف ولم يراع حقها فكان ظلوما ، وبكنه عاقبتها جهولا . وقيل إن هذه
الطاعة تتم باختبار الإنسان وإرادته .

(٥) الأزهران : الشمس والقمر ، السنا : النور والسناء الرفع . وفى الأصل
أن الفلك يرتعد من سناها أو سنائها .

(٦) الترب : التراب . وإقبال يسمى الإنسان على الدوام حفنة التراب .

(٧) الضيعة : الضياع ، وبه : أى بالغير .

(٨) الخيال فى الفارسية بمعنى النية .

سجين ، في قيود ، كيف أفانت ١ زفا الرامي وأوهاق تدك ٢ (١)
بصدرك مثل مصباح منير لك المرأة ، فيها أى نور

عليها أنت قد كنت الامينا
بإدراك لداك كن قمينا (٣)

(١) الأوهاق : الحبال التى يصاد بها .

(٢) القمين : الجدير .

السؤال السادس

أهذا الجزء عن كل يزيد ؟

وكيف البحث عنه لمن يريد ؟

الجواب

وما للذات مقياس لدينا وأعظم ما يارح لناظرينا^(١)
من الافلاك تهبط ثم تعلو . يبحر الكون تسقط ثم تسمو^(٢)
فن بالنفس يملكه الشعور سواها ، أو بلا ريش يطير
حوتها ظلة والصدر نور . تناءت الجنة ، في الحوض حور^(٣)
لها حكم بها الالاباب تسحر ومن قاع الحياة أمت بجوهر
خلودا في الصميم العيش كانا واسكن للعيون بدا زمانا
مقام الكون منها قد تقدر وتحفظه بما للعين يظهر
أسأل عن طبيعتها وأسأل وعنها ما يقدر ليس بفصل

(١) الناظران : العيان . بقول إن الذات أعظم مانرى ، وإن كانت الرؤية ليست بالبصر .

(٢) تسمو : تعلو .

(٣) تناءت الجنة : بعدت .

وماذا عن طبيعتها لقائل جدير بظاهر والضمد مائل (١)
فما قول ؟ وفي قول النبي بهذا الإيمان في قول جلي (٢)
وما للأخلق عندك غير جبر ومن بعد ومن قرب بأسر
وتلك الروح من نفس الإله بخلوتها تلوح بلا اشتباه (٣)
وهذا الجبر وهم أو ظنون بغير إرادة روح تكون ؟ (٤)

تصول بعالم للكيف والكم
وعن جبر إلى المختار تقدم (٥)

وذاك الجبر منه إن أفاقت لها الدنيا كتلك الذوق ساقط (٦)
برغبتها خفوق النجم واجب برحمتها ثلاث الكواكب (٧)
تميط الستر عما أضمرته وجوهرها بعينها رآته (٨)

-
- (١) المراد بالضمد هو الاختيار . مائل : قائم وفي الأصل أن الاختيار داخلاً
(٢) قيل إن جبريل مضى إلى النبي عليه الصلاة والسلام في هيئة رجل وسأله
عن الإيمان فقال له هو أن تؤمن بالله وملائكته ورسوله وبالقدر خيرته وشره .
(٣) أى أن الروح في خلوتها مع الله تبدو في كل مظاهرها بجلاء .
(٤) كان هنا تامة .
(٥) صال : غلب وقهر ، في الأصل أنها تغير على عالم الكيف والكم .
وتنمى من الجبر إلى الاختيار .
(٦) في الأصل أنها إذا نفضت عنها غبار الجبر ساقط عالمها كما تسوق
الناقة . والذوق جمع ناقة .
(٧) خفوق النجم اضطرابه . وفي الأصل أن السماء تدور بإذنهما .
(٨) تميط . تزيح وترفع .

وأهل النور قد وقفوا طويلا أرادوا أن يروا وجهها جميلا (١)

ومن كرم لها خر الملائك

وكان عيارها ترابا كذلك (٢)

تقول وهل إليها من سبيل إذن أورد مقاما للعويل
لك الأيام فاجعلها خلودا ونوح في الفجر ، عقلت أن يفيدا

لهذا العقل من حس صدور ومن عشق نجيب الفجر نور
لعقل جزؤه . لانوح كل ونوح دام ، ما إن دام عقل
وذاك العقل ماوسع الخلودا من الانفاس مايمحى عديدا (٣)
بخلق الليل يشغل والنهار ومن نار له بعض الشرار (٤)

فصارانا نواح العشق كأننا

وتحوى برمة منه زماننا

وذا إن بدا المعروف عنها لجلت عقدة في العمق منها (٥)
لعينك مثلها هذا الضياء ؟ وتحسب أن سيدركها الفناء
فكيف تخاف من ريب الفناء إذا مضجت ، فعنها الموت نائي
وموتا غير هذا خاف قلبي وروحى بل وماء لي وترى

(١) أطلقنا أهل النور على النورانية وهم طائفة من الملائكة .

(٢) الكرم : شجر العنب . والملائك : الملائكة : والعيار ما يضاف إلى
الدنانير والدراهم من ذهب وفضة . والمراد قيمتها . والترب : التراب .
فهي تستمد قيمتها من ترابها .

(٣) في الأصل أن أنفاسنا تحصى الساعات كمقرب الساعة . والعديد : العدد

(٤) يقول إنه لا يأخذ الشعلة بل شرارها .

(٥) المراد بالمعروف عنها العظيم من قدرتها .

تجولنا - أ - برحب الأفق كانا وطننا ذا المكان وذا الزمانا^(١)
 لغبتنا ، حول أنفسنا ندور بقاع الكون موجتنا تدور^(٢)
 ودوما كن لذاتك في السكمن ومن شك ففسر إلى اليقين
 وما لأجيج عشق من فناء ونظرة ذى اليقين بلا انتهاء^(٣)
 كالانظرة - كانت بذات وذلك بالخروج عن الجهات^(٤)
 بذات الحق تخيلو آنذاكا ترى مولاك والمولى يراكا^(٥)
 بنور فائز من (لن ترائي) وإن أغمضت عينك أنت فاني^(٦)

(١) الرحب : السعة . والمراد بالمكان والزمان هذا العالم بأسره . وفي الأصل
 مجالنا من السمكة إلى القمر . وهما في الفارسية ماهى وماء . كما قال إن
 الزمان والمكان تراب طريقنا .

(٢) لغبتنا : تعبنا .

(٣) أجيج النار . شدة اشتغالها .

(٤) المراد بالجهات : العالم أجمع .

(٥) عند إقبال أن هذا ما تبلغه الذات في أوج كمالها حتى في اتصالها المباشر
 بالذات المحيطة بالكل . جاء في سورة النجم عما شاهده صلى الله عليه وسلم
 ليلة المعراج (ما زاغ البصر وما طغى) أى أن بصره أثبتته ما رأى إلهياتنا
 صحيحا مستيقنا فما عدا عن رؤية العجائب التي أمر برؤيتها .
 ومن المفسرين من قال باستحالة تلك الرؤية كما أن منهم من أجازها لأن
 موسى ظليها .

(٦) قال تعالى في سورة الاعراف (وما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب
 ارني أنظر إليك قال لن تراني وانظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف
 تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا) .

بذاتك كن قويا في حضوره حذار من الضياع ببحر نوره^(١)
 وماء ما ج فيك لتعط ذره بجانب شمسنا لقة-ير مره
 تحزق حيث يبدو في جلاء وأظهر منك ذاتك في ضياء^(٢)
 برؤيته ، لعالمنا إمام

له لا للورى كان التمام^(٣)

ولياه اطابن إذا افتقدته بفضل ثيابه خذ إن وجدته^(٤)
 ولا تمدد إلى الملاء يميننا ولا تغمض عن الشص العيوننا^(٥)
 لأمر الدين والديننا إمام هو الرائي ، وقد عمى الانام^(٦)
 كمثل الشمس تشرق في الصباح لديه شمس أفكار صحاح
 وغربى له حكمنا أقاما عن الشيطان قد خلع الزماما
 بغير العرف ليس له غنساء حرته بما يطير به السماء^(٧)

(١) هذا صريح في دلالة على أن إقبالا لا يأخذ بمذهب الفناء في الذات الإلهية .

(٢) يقول أن ذاتك عيانا وذاته في الخفاء .

(٣) الورى : الناس . والمراد هنا بالتمام : السكال .

(٤) أخذ بفضل ثيابه : تمسك بما يمكن التمسك به منها .

(٥) الملا : هو الشيخ الذى لا يفقه الدين على ما ينبغى . الذهبى : الجديدة التى تؤخذ بها السمكة . يقول إن مثل هذا الشيخ يخدعك كما تخدع السمكة بالشص لتصاد

(٦) الانام : الناس .

(٧) يقول لا غناء ولا صدق عند الغرب إلا بالمعازف ، ولا يطير في السماء إلا بطائرة صنعها . وهذا من الدليل على إغراقه في المادية

ولولاه لما وجد المكان بما يحوى ولا وجد الزمان
هو العقل المميز بل هو القلب هو التفكيك والتصديق والريب^(١)
وفى الأحلام تفرق ناظريكا وأقوالا وأعم - إلا لديركا^(٢)

وباستيفاظه ينفى الجميع

فن شوقا سيشرى أو يبيع^(٣)

لديننا العلم نور بالقياس وتمويل القياس على الحواس^(٤)
تغير حسننا سبب التغير لعالمنا ، فيعلمنا التطور
فما من حولنا ربيع ولون ولا يبدى لنا الآثار كرون^(٥)
وهذا كله وهم عجاب على وجه الخالقنا حجاب
وخدعة حسننا لا ريب فيها دخلنا من خداع الحجر فيها^(٦)
فما ذات لنا فى الكائنات بذات حسننا قطع الصلات
حريم الذات ما بلغت نظره تشاهدا . بلا نظر ، بخطر^(٧)

(١) يقول إن العقل والقلب هما هذا الحلم .

(٢) الناظران : العينان .

(٣) يشرى : يشتري .

(٤) التمويل على التمسك : الاعتماد عليه .

(٥) الريح : الرائحة . وطالما سمى إقبال العالم عالم الرائحة واللون .

(٦) التيه : الصحراء التى تاه فيها بنو إسرائيل بعد خروجهم من مصر .

(٧) الحريم : ما يحيط بالبناء كالحرم . الخطرة المفكرة .

لها يوم بلا فلك يدور

تأملها فما شك يشور^(١)

إذا سميت تلك الذات وهما كظهر أى شيء قلت حتما
ممى قل : من تخامره الظنون تأملها ، لتعرف من يكون
أعلامنا ترى ؟ أورد دليلا بفكرك كان ذلك مستحيلا^(٢)
لقد خفيت ، دليلا فاطرحن تفكر ، ذلك السر اكشفن
أراهما الحق مافى ذاك باطل لها أكل ، فأيقن لا تجادل^(٣)
إذا مضجت ، لها امتنع الزوال فراق العاشقين هو الوصال
جناس لوجوب به الشرارا لخالد فى الخفوق به وطارا^(٤)
بما أبلاه ربى ما الخلود يبحث ليس هذا ما يريد^(٥)
لروح طاب خاد ، تستعمار ويتملها من العشق العقار^(٦)
وما للطود والوادي البقاء سيقى الذات ، للدنيا الفناء^(٧)

(١) يقول إن أيامها ليست زمانا بحسب بدوران الفلك .

(٢) يقصد أن العالم ظاهر لنا ، إلا أنه مع ذلك فى حاجة إلى دليل ، وهو ما يهجو حتى فكرك جبريل .

(٣) الأكل : الثمر والرزق الواسع .

(٤) حياه : أعطاه .

(٥) أبلى فى ذلك بلاء حسنا : أظهر قدرته فيه . والمقصود هنا عمل . وفى الاصل أن خلود الله ليس جزاء على عمله ، لأن هذا الخلود ليس له بالبحث والطلب

(٦) يشمل : يسكر : العقار : الخمر .

(٧) الطود : الجبل . يقول أى قيمة لبقاء الجبال والوديان ، فالبقاء للذات وللدنيا الفناء .

غزل

لما الكاسات دارت بالفناء وقد ذقناه من دان ونائي^(١)
تسمى ساحة قد جال فيها بدنيا ، من نجوم في ضياء
بها إن ذرة أبدت نفسارا فرقية نظرة كل الغناء^(٢)
أطلب أن يقر لنا قرار ينال الأيام تجري جرى ماء
شغاف القلب فاحفظ فيه ذاتا
وكوكبا سراج للمساء^(٣)

• • •

(١) الغزل عند الفرس منظومة ذات روى واحد لا تقل أبياتها عن سبعة ولا تزيد على خمسة عشر ، وموضوعها الغزل وغالبها ما تتضمن المعاني الصوفية . والشاعر يلتزم في البيت الأخير منه ذكر لقبه الشعري . وإقبال لا يلتزم شروط الغزل في هذه المنظومة .

دارت الكاس : تناولها الشاربون الواحد تلو الآخر . يقول الشاعر : لنا جميعا نأقى الفناء .

(٢) الرقية : ما يقرأ على المسحور ليغزل عنه أثر السحر . والغناء : الكفاية .
وتكفي نظرة تبطل هذا النصار كما تبطل الرقية السحر
(٣) شغاف القلب : غلافه . والسراج : المصباح .

هي الدنيا مقام الآفلين—ا وذا العرفان عند العارفين^(١)
بقلب باطلا ما إن أردنا وهذا الحزن منه قد أقدنا^(٢)
هنا الرغبات ما هم يرمقونه وبهجة شوقهم ما يطلبونه^(٣)
وفي الإمكان تخليد لذات وجعل الوصل من هذا الشتات^(٤)

ومصباح يزفرتنا نألق

إبرتنا سماء سوف نرتق^(٥)

لدى القيوم ذوق الكلام تجلى في جموع الأنام^(٦)
فن برق التجلى كان فيسه وذاك الجوام من هذا يحسبه^(٧)

(١) الإشارة إلى قوله تعالى في سورة الانعام (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا
قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين) وأفل النجم غاب . وهذا في
شأن إبراهيم عليه السلام الذي لم يحب عبادة الأرباب المتغيرين عن حال
إلى حال لأن مثل هذا التغير من صفات الاجسام .

(٢) أفاد : استفاد .

(٣) برمق : ينظر ويطلب .

(٤) الشتات . التفرق .

(٥) رتق الفتق : سده .

(٦) القيوم : من أسماء الله الحسنى وهو بمعنى الباقي . وفي الأصل الله الحي .
الجمع : الجماعة . والأنام . الناس .

(٧) الجوام ، كأس الشراب . احتسب شرب . وفي الأصل من قدح برق التجلى
في قلبه وشرب تلك الخمر ثم ضرب رأسه بالكأس .

لمن قاب عيار الحسن منه وطاف بيت من ؟ مازال عنه^(١)
(ألسنت) لخلوة قد صعدتها (بلى) أى المعازف رددتها^(٢)
أعشق أى نار فى التراب وحرقت لحننا كم من نقاب^(٣)
تدور الكأس ، لكن ما بقينا بحفله الحياة غدت رنيننا^(٤)
لعولته فؤادى قد تحرق أهبيء محفلا ما إن تفرق
وأنت حبة فى الأرض ذاتى
له قد صنت لا لسواه ذاتى ا

(١) العيار : ما يضاف من ذهب أو فضة إلى الدينار والدرهم : زال عن المكان غادره . وفى الأصل : ينزل من يطرف قمره .

(٢) قال تعالى فى سورة الاعراف (ولما أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا بلى) . والشاعر يسأل عن الخلوة التى ذكرت فيها ألسنت ، والمعزف الذى ردد لحنها .

(٣) التراب هنا هو الإنسان .

(٤) ما بقينا : مادمتنا باقين . بحفله : أى بحفله الله .

الخاتمة

ليُشهر منك ذباك الحسام بغمذك لا يطيب لك المقام^(١)
وتملك قدرة فارفع نقابا تزل شمسا وبدرا والسحابا
دجاك أنر بأتوار اليقين يدا بيضاء أظفر للهبون^(٢)
وعينك فافتحن على فؤادك من الشرر الثريا في حصادك^(٣)
ومن قلبي لنتقبس الشرارا أنا الرومي إما شئت نارا^(٤)
وإلا ، نار غرب خذ وحاذر
ومت في القلب كي تحيا بظاهر

(١) شهر السيف : أخرجه من غمده . الحسام : السيف .

(٢) الدجى . الليل . واليد البيضاء المشعة . قال تعالى في سورة طه (واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء ، آية أخرى ، أنريك من آياتنا المكبرى اذهب إلى فرعون إنه طغى .

(٣) الشرر : جمع شررة وهو ما يتطاير من النار كالشرار . والحصاد الزرع . في الأصل . من فتح العين على قلبه ، نثر الشررة وحصد الثريا . والثريا مجموع كواكب تشبه بالعنقود والسنبلة في العصر الفارسي .

(٤) الرومي : هو جلال الدين الرومي من أهل القرن السابع الهجري . أكبر وأشهر شعراء التصوف عند الفرس وصاحب كتاب المثنوى الذي يعد أعظم المکتب أهمية في التصوف الإسلامى . وإقبال يردد ذكر الرومي في كتبه وينظر إليه نظرة المريد إلى الشيخ .

تعليمات

هذه التعليمات جدية إن تصدينا لها وأخذنا فيها ، أن نستوضح الباءات
عليها وتبين الغاية التي تفضى بنا إليها . ونحن بذلك نحب لكل من قلب النظر
في هذه الصفحات ، أن يكون على بينة من أمره ، ويسلك الطريق على هدى
لا ظلمات فيها ولا عقبات ، كما نكره له أن يشبه من غنى وما أطرب .

وأول ما يقال في هذا الصدد . هو أن إقبالاً إنما أراد أن يعارض الشبستري
ويساجله ، وهذا من صميمه لا بد من كشف عن حقيقة لا تتحمل شكاً ولا تأويلاً
وهي وجود وجوه للتشابه والتخالف والاتفاق بين كتابه وكتاب صاحبه .
وعليه فجمال الموازنة بين الشعاعين منسج أمامنا ، وتلك الموازنة قابلة للزيادة
ما أعان الجهد عليها ، وحملنا من العلم مصباحنا في السبيل إليها .

وليس من ريب أن عقد الموازنة بعد الوسيلة المنلى إلى التمييز الاوضح بين
خصائص الكتابين . لأن أحدهما مقيس على الآخر . كما أنه متبيح لنا إدراك
غاية إقبال من الضرب على وتر ضرب عليه الشبستري في سالف الأيام ، لنسمع
منه اليوم ما لم يسمع من الانعام . وتوارد الشعاعين على الغرض الواحد ، حري
أن يستغرق كل المعاني أوجها .

هذا خاص بالشعر في المؤلف من فنونه المعبرة عن المحسوس والمتخيل ،
أما إذا تعلق الأمر بالتعبير شعراً عن المعاني المحددة المنحصرة ، وتبيين الدقيق
العقيق من الأفكار ، كما هو الشأن في هذين الكتابين ، فمعارضة كتاب بآخر
تجعل الثاني تنمة على الأول ، ومن الكتابين معاً صورة للموضوع في عناصر
مقشاة متكاملة ، بكيفية تقيس المجهول على المعلوم ، وتوضح الخفى بالجلي .

وفي هذا الشعاع ، يستبين لنا معنى عنوان منظومة إقبال أو كتابه الذى بين يدينا ، فقد سماه (گلشن راز جديد) فأضاف إليه لفظا لا وجود له فى كتاب الشبسترى وهو (جديد) . وبذلك يشير الى نيته المأقودة على أن يتقدم خطوة عن سلفه ، ويطور المفاهيم بفكر أدق وروح أرق .

ولا غرو ، فهذا ما تعودناه منه وألفناه من دأبه فى كتبه ، فهو ذلك المفكر الإسلامى الاخير زمانه الذى أتى بما لم يستطعه الأوائل .

وإذا تجاوزنا هذا العنوان فى صريح دلالة ، ألفينا إقبالا يرتب كتابه أساسا على تسعة أسئلة مع أجوبتها ، وقد اختارها من كتاب الشبسترى بنصها وفحصها ، غير أنه غير من تبويبها . فالسؤال الاول فى كتابه يتألف من السؤال الاول والثانى فى كتاب الشبسترى .

والثانى موافق العاشر . والثالث هو التاسع . أما الرابع فهو يتألف من الثانى عشر والسادس ، والخامس عند إقبال هو الثالث عند صاحبه . والسادس الحادى عشر . والسابع فى ترتيب هذا الكتاب ترتيبه الرابع فى ذاك الكتاب . والثامن هو السابع من أسئلة الشبسترى . وآخر سؤال هو ما كان الخامس .

وجعل إقبال لكتابه تميدا وغزلا فى نهاية ، أما الشبسترى فهدد للكتاب ثم ذكر سبب نظمه له وجعل له خاتمة ، ولم ينظم المنعك المنطوق منظومات تحت عنوان (فى التمثيل) كما صنع الشيخ الصوفى .

هذا ما لم ترد إليه إشارة فى الكتاب الذى بين يدينا . ولم نقع على معرفته إلا بالمقايضة بين الكتابين .

وإن دل ذلك على شئ ، فإنه ينهض دليلا على أن إقبالا صح منه العزم على أن يتناول كتاب سلفه بالتمعيب أو ما يشبه التصويب ، ويضيف مزيدا وجديدا إلى مفاهيم القوم فى الزمن الغابر ، بعرض أفكاره وجداله عن رأيه الذى اجتمد به فى العصر الحاضر .

وعاد بها من حيث أتى . ثم ذكر أن أحد الفضلاء سأله أن يضيف إلى ما قال ، وحاول الامتناع عن ذلك لأنه لا يجد له فراغا من وقت ، ولكنه تذكر أنه لا ينبغي رد سؤال من يسأل عن الدين ، وكما يجب تلك الأصرار مزيدا من بيان ، فطقت ببغاء طبعه فتيقة اللسان .

ولما سأل المحاضرة الإلمية عنوانا لكتابه ، جمعت الروضة لها عنوانا فمكان هذا العنوان نورا لعين الجنان .

هذا مجمل ما يقال في صدر كتاب الشبستري . وإذا ما قابلناه بصدر كتاب إقبال ، فنحن واجدون أنهما يتقاربان ويتباعدان ويتفقان ويختلفان .

فالشاعران متقاربان في أنهما تواردا على غرض واحد ، حتى لا يخيل إلينا أن كلا منهما منطبق على الآخر في كثير أو قليل . وكلا المؤلفين يصطنع الشعر وسيلته إلى التعبير :

وإن كان الشبستري في ذلك آخذا بما درج عليه القوم في عصره المتقدم ، فقد ضرب إقبال على قلوبهم في زمنه المتأخر ، فخرج على المؤلف بعض الشيء بكيفية وصمت تآلفه بطابع تمايز به بحملها وصلة بين القديم والحديث . ويظهر منها أشبه ما يكون بالفجر الذي تلتقي فيه ظلمة الليل بنور النهار . وقد يستشف من هذا أن إقبالا وهو من هو في نزعة إلى التجديد ونفوره من التقليد ، لم يزور عن الماضي وتراثه الإسلامي وما أعظم وعالمه الروحي وما أكرم ، بل على نقیض ذلك ، أراد لينفض الثرى عن كنز دفين ويفوص على در ثمين ، ويعلم الناس في العصور التوالى ، ما لم يعلموا عن مجد إسلامهم في العصور الخوالى .

ولكن مع قدرة ناهيك بها من قدرة على اختيار المرغوب فيه . وطرح المرغوب عنه .

وأى عجب في هذا وهو ينزه الدين عن الأباطيل والأضاليل . ويربأ به عن نظرة من لا يتجاوز القصور إلى اللباب .

ولذا أن نقول إن استمساكه بالشعر أسلوب تعبير ، من قبيل الوفاء للتراث
الفكري والروحي في الفارسية الذي كان منظوما جله ، فالشعر أوقع في النفس
وآخذ بالقاب وأعلن بالحفظ ، وفيه يتسع المجال للتمثيل والتخييل . والفرس
بطبعهم إلى الشعر أميل . وإقبال إسلامي الثقافة عموما فارسيها خصوصا .

إلا أننا نلح فارقا بينه وبين الشبستري القائل إنه نظم كتابه على غير مثال
سابق من شعره وإنه كان في نظمه مستجيبا لرغبة راغب في ذلك . أما إقبال
فقد نظم كتابا له من قبل ، بل إن جمهرة كتبه منظومة ، ويختلف المؤلفان في
تسبيب رغبتهما عن الشعر ، فالشبستري يرى أن المنظوم لا يصلح لأداء المعنى على
ما ينبغي ، فليس للمعنى من حدود ، والوزن والقافية مألها من حدود وقيود ،
ويتسامل متعجبا عن وجه الحاجة إلى التقيد بالأوزان والقوافي ، والخيال أن
اللفظ المطلق يضيق بالمعنى ، ويتعسر التعبير به أو يتعذر .

ولقد استعار إقبال منه بيته الذي يقول فيه إن العار لا يلحقه من شعره إن
انحط عن درجة الجودة ، وليس في الإمكان أن يجيد إجادة فريد الدين العطار
الذي انقطع نظيره في ألف من الأعوام .

كما يؤخذ من كلام الشبستري أنه كان معجلا في نظم منظومته ، ولم ينظمها
برغبته بل برغبة سواه ، ومن الدلائل على عدم رويته قوله إنه أعاد النظر فيها
لإصلاحها وتوضيح ما غمض من معانيها

وليس الشأن كذلك عند إقبال الذي يرد عدم ولوعه بالشعر وخروجه من
زمرة الشعراء إلى علة أخرى ، هي أنه لا ينتسب إلى أهل الصبابة من شعراء
العشق الإلهي ، فما يترشف كأسهم ولا يريد خمارهم ليحلّق به في سموات غير
السموات ، ويحمّله على جناح من الأوهام مرتحلا عن عالم الفناء إلى عالم البقاء .
فخيال شعر التصوف لا يستقيم له في فهم ، وشطط أهل السكر لا يتأتى له في عقل
وهو من قادة الفكر لا من قالة الشعر .

أما مفهوم الشعر عنده فمحكوم برغبته في الإصلاح ، ونزعة إلى أن يغير ما استقر في أنفس القوم مما يتجافى في رأيه عن الحق وينأى عن الصواب . فشعره شعر الفكر والرأى والحكمة ليس إلا . وقد قصر همه على هذا النمط واختص به في أحد عشر كتابا منظوما .

ولكن من الإبهام وتجاوز الحد قولنا إن هذا الكون قصيدة يشترك الله والإنسان في نظمها . فإذا صنع الإنسان مصباحا مثلا ، فقد هداه عقله إلى ذلك دون أن يكون له الفضل في خلق الظلام والنور .

وليس من نافلة القول أن نشير إلى رأى بعض القدماء في حقبة من الدهر إلى تطويع الشعر لغرض واحد . فهذا لطيفي السكاكيب الأديب التركي يقول في كتابه إن قلوب الشعراء خزائن الرحمن وألسنتهم مفاتيح الجنة وهم يستأمنون ما يقولون من الغيب وهم ينظمون مقامات الواصلين ، وبشعرهم يهدون الفافلين (١) .

نهدا من كلامه صريح في دلالة على أنه في قرنه العاشر الهجري يتحدث عن الغرض الاسامي الذي نظم فيه شعراء الفرس والترك من معاصريه وسابقيه وهو التصوف . وإن نحفظنا هنا بعض التحفظ لنكشف ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك القول ، فنؤكد أن هؤلاء الشعراء نظموا في شتى فنون القريض ولم يقتصر فيه على الشعر الصوفي إلا قلة جد ضئيلة . فكأن الاختصار على النظم في الغرض الوحيد لم يكن من شأن إقبال دون سواء . وإن اختلف إقبال بأنه إنما نظم الشعر ليحمل كلمته وبذيع حكمته وتبذل نصيحته .

وتلك مكرمة ومحمدة . أما أن ننتقص شاعرا ونطعن عليه لأنه خرج بشعره عن الوعظ والإرشاد وتجاوز ذلك إلى فن أي فن من فنونه ، فلا مسأغ له في فهمنا ولا صحة في رأينا .

فالشاعر من القدماء كان أو المحدثين في حل من النظم فيما يروق له من فنون

(١) لطيفي : تذكره لطيفي . ص ٥ و ١٠ (در سماعت ١٣١٤)

الشعر ولا بأس عليه ولا معابة . ففهوم الشعر في عصرنا بنخاصة يتعارض مع تجافيه عن أن يكون معبرا عن دخائل النفوس مفسرا لمعانى الحياة ناطقا عن الروح الإنسانية في شتى حركاتها . فالشعر قوام الأدب والأدب صورة معبرة عن حياتنا بكل ملامحها وسماتها . والنفوس قد تنقبض بالحزن وتنبسط بالفرح ، والقلب يخفق حبا ، ويمفو به الشوق بلبلا لا يتهالك عن التطريب في الغناء أو النحيب .

ونحن نبخى الطبيعة حقما ، ونجاهل من النفس الإنسانية أخص طبائعها ونصرف معنى الأدب إلى وجه آخر ، إذا حاولنا أن نعقل من شاعر الغناء اللسان ، أو أن نصم عنه الأذان .

أما الشعر الصوفي الذي بلغ ذروته وانسقت سماته على يد حافظ الشيرازي فهو الشعر العالى بكل ما تنطوى عليه الكلمة من معنى . ففيه من جمال التصوير وبراعة التعبير وروعة الرمزية ما تكاد نعدمه في شعر سواه .

فللكلام فيه معنيان ، قريب غير مقصود وبعيد هو المقصود . مما يجعل قارئه بين الحقيقة والخيال والحلم والواقع ، فيفسره على ظاهره إن شاء أو على غير ظاهره . وهذا ما أضفى عليه الروحانية والشاعرية .

ولا يفوتنا قولنا إن شعر حافظ كان بعيد الأثر في الشعر الأوربي والألماني منه خاصة . فوجهه في تيارات جديدة ، وهذا بين الأثر في مجموعة من شعر الشعراء الألمانى جواته بعنوان الديوان الغربى الشرقى (١) .

وإن أسينا فلسنا بناسين أن إقبالا بعد عودته من أوربا جعل ينظم بالفارسية التى برز في سعة علمه بها على المثقفين في شبه القارة الهندية ، ولقد عبر بذلك الأسلوب الرائع الذى عبر به شعراء التصوف (٢) .

1) Horn : Geschichte der persischen Litteratur, S114 (Leipzig 1901) .

ومن أخص ما تخالف فيه المؤلفان أن أولهما أخذ بوحدة الوجود، بمعنى أنه لا وجود في هذا الكون إلا لسكان واحد هو الله تبارك وتعالى، وكل ما اتسع له العالم إنما هو جزء منه أو صورة له، وهذا ما يمكن تشبيهه بالماء، فليس في عالمنا سوى ماء واحد، إلا أنه يتخذ صوراً شتى كالشاهد في الندى والبرد والثلج

وبما يذكر أن وحدة الوجود تعد مقوماً هاما من مقومات مذهب افلوطين وقد عرفت لذلك بأن الحقيقة واحدة وهي منشأ هذا الوجود، وجميع الموجودات منبعثة من مبدأ الاحدية الذي صدر عنها بالتجلى والانبعاث، ومآل كل شيء إلى هذا المبدأ. وفي أوائل القرن الثالث الهجري رست أسس نظرية وحدة الوجود وذاعت وشاعت عند صوفية خراسان (١).

أما المؤلف الثاني فلا يريد للنفس الإنسانية أن تغنى في الذات الإلهية فناء القطرة في البحر. فعنده أن فناء ذات في ذات محال، ولا يرى أن تملق ذات بأخرى هو الفناء فيها.

ويستخلص من مثل هذا الرأي عنده أنه يجادل عن رأى كان نقيضه عند بعضهم بمن ذهب لهم في الآفاق أبعد الصيت، غابتهم التي إليهم يسمعون، ومنيتهم التي بها يتقنون.

ويرى المستشرق الإيطالي باوزاني أن بعض المستشرقين عجل في حكمه حين جعل إقبالاً في زمرة المتصوفة بسبب إخراج كتابه هذا. فما أخرجه إقبال إلا ليضعه أفكاره النقدية المنطوقة مؤيداً لها مبرهنات عليها، ولقد تأثر فيها بأفكار فيشته والهيجالية الحديثة (٢).

(١) د. قاسم غني: تاريخ تصوف در اسلام. ص ١٠٥ جلد دوم (تهران ١٣٢٢ ش)

1) Bausani. Storia della Letteratura del Pakistan p.192 (Milano 1958).

السؤال الأول

في تعريف الشبستري للتفكير ، يقول إنه الانتقال من الباطل نحو الحق ، وفي الجزء مشاهدة السكل المطلق ، ولقد صنف في ذلك الحكماء تصانيفهم ، فكان من تعريفهم قولهم إن القلب إذا حصل فيه التصور ، فاسمه الأول هو التذكر . أما إذا تجاوزناه عند الفكرة ، فقد أصبح اسمه في العرف عبرة . والتصور الذي كان من أجل التدبر ، أضحي عند أهل العقل التفكير . وبترتيب التصورات المعلومة ، يصبح تصديق غير المفهوم مفهوماً .

إنه المقدم كالأب والتالي كالأم ، أما النتيجة فهي الابن . ثم يضيف إلى ذلك قوله إن مثل هذا الترتيب تمس الحاجة فيه إلى قانون وإن الطريق تطول وتطول فينبغي طرح هذا جانباً ، وترك المصداقة كوسى ، والدخول في وادى آيمن لتقول لك شجرة بقة ، إني أنا الله (١) .

ثم يقول إن القلب الذي رأى من المعرفة نورا وفضاء ، إنما رأى الله أول ما رأى . وأيا إنسان لم يده الله السبيل . لم ينفعه استخدام أحكام المنطق في فتح المغاق وكشف المبهم . أما الحكماء المتفلسف فهو الحيران ، لأنه لا يرى من الأشياء سوى الإمكان وهو بالإمكان يثبت الواجب ، ويحار من بعد في وجوب الذات . وهو تارة في سير مكوس ، وتارة أخرى في التسلسل محبوس .

(١) قال تعالى في سورة القصص (فلما أتياها نودى من شاطئ الوادى الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين) . فلما كانت الليلة التي أراد الله بموسى كرامته ونبوته ، أخطأ الطريق وقدح زنده إلا أنه لم يور ناراً . ثم لاحت له نار في شجرة . ودنا من الشجرة . وسمع كلام ربه .

وما دامت ذات الحق بلا ضد ولا نظير ، لست أدري كيف يتأتى له أن يعرفها .

وقد أحسن أيما إحسان في التشبيه حين يقول : يا هجبا لهذا المجهول وهو يبحث عن الشمس وهاجته الضياء بنور شمسه في الصحراء أولو أن الشمس دامت على حال ، لما كان شعاعها إلا على منوال .

ويتجه إلى من يخاطبه بقوله : أيقن أن الدنيا بأسرها لنور الحق لألاء . بها الحق من ظهوره في خفاء .

ويصب كلامه على العقل فيقول إن من جعل العقل له رائدا ، وقع في اللبس والحيرة وطاش صوابه ، وأدى ما للعقل من بعد المدى إلى الفضول ، والفلسفة والحلول .

وشدد التنكير على العقل فوصفه بالعمى المفضى إلى التشبيه ، والعور المؤدى إلى التنزيه أما من تذهب بالاعتزال ، فهو عنده أكمه لاحظ له من كمال . كما أن الكلام إذا تجرد من ذوق التوحيد ، فإنه في ظلمات من غيم التقايد .

ويحشر في زمرة هؤلاء أهل الظاهر الذين لا يرون غير المظاهر ، وكل ما قالوه قل أو كثر ، أن يكون إلا نقلا عما وقع عليه النظر .

وفي الحق إن الشبهتري لا يعلمنا بكل هذا من كلامه . ألم نكن نعلم من مذهب الصوفية ورأيهم في أن العقل لا يصلح مصدرا للمعرفة . وأن المعرفة إنما مصدرها القاب الذي ينقبح فيه إلهام الله فيتأتى له بالكشف الوصول إلى المعرفة . وهذا فارق جوهري بينهم وبين غيرهم من المفكرين الواقفين عند حرفة النصوص .

فإجماع المسلمين منعقد على ضرورة معرفة الله . غير أنهم في ذلك ينقسمون طائفتين طائفة ترى أن حصول تلك المعرفة إنما يكون بالرياضة واصفية الباطن ، وهذا مذهب الصوفية وأصحاب الطريقة . وطائفة سبيلها إلى ذلك ترديد النظر وإعمال

الفکر . و هذا مذهب الاشاعرة والمعتزلة (۱) .

ومن الباحثين من يرد أصول التصوف إلى مذهب مائی الذي شاع في إيران قبل الإسلام وأساسه الغنوصية التي ترسو على المکاشفة والإشراق والمعرفة الإشرافية . وهي متأثرة في جوهرها بالافلاطونية الحديثة ، والوسيلة فيها إلى عالم النور بمعرفة الحقائق وقطع الأسباب بين المرء وديماه (۲) .

ويجری هذا المجری قول من قال إن الخالق جل ذكره خلق النفس الإنسانية من سنيخ عالم الماسکوت والقدرة واقتدر على إيجاد صور الأشياء في العالم وجعله مرآة له مثالا ذاتا وصفة وفعلًا ومن عرف نفسه فقد عرف ربه نسوا الله فأنساهم أنفسهم فمن أجل النفس عالم خاص في الذات والماسکة تحوى أمثلة الجواهر والأعراض المجردة والمادية . وتتم مشاهدة هذا بالشهود الإشرافي لا بالعلم الحسولی (۳) .

ومن الصوفية من ركب الشطط وأغرق في هذا الرأي فنفى أن يكون لآنظر في المکتب جدوى في تحصیل المعرفة ، ورأى انقطاع السبيل إلى تحصیل العالم منها ، فدفن كتبه أو طرحها في اليم ، على أن العقل لا يکتسب به علم . وفي ذلك يقول شاعر منهم (اغسل الأوراق إن كنت في الدرس رفيقا لنا ، فما لعلم العشق من دفتر عندنا) (۴) .

(۱) کیوان سمیعى : مقدمه شرح گدایش راز لاهیجى . ص ۲۰ (طهران ۱۳۳۷ شمسی)

(۲) ژ وکوفسکى : مقدمه کشف المحجوب . ص ۱۱ (طهران ۱۳۳۶ شمسی)

(۳) معصومعلیشاه : طرائق الحقائق . ص ۱۳ و ۱۴ (طهران ۱۳۳۹ شمسی)

(۴) بشراوراقی اگر همدرس مائی که عالم عشق را دفتر نباشد (م ۶ — الفارسی)

والفسير رأى الشبستري في قصور العقل عن إدراك الغيبات وتعليل تنقصه
لأن كان اعتماد عليه وحده ، قول ابن تيمية إن الحقائق الغيبية فوق مستوى
العقل الذي يعجز عن إدراكها والوصول إلى كنهها ، ومنها حقيقة القضاء
والقدر وصفات الله تبارك وتعالى وكنه ذاته وكيف يدبر سبحانه أمور عباده^(١) .

وقال المعتزلة بإمكان تحكيم العقل في الحقائق الغيبية^(٢) كما نفروا الصفات
الخبرية عن الله كاليد والوجه والعين .

وعرض ابن تيمية للمنطق المعتزلي فقال إذا ماقرر المعتزلة أن الله منزّه
عن الأعراض ، فهذا ما لا ينكره عامة الناس ، ولكن مقصودهم أن الله منزّه
عن الاستحالة والفساد وما يصيب الناس من مقام ، فأنه بلاريب منزّه عن كل
ذلك . غير أنهم يقصدون في العلم والقدرة والحياة عنه^(٣) .

وفي الرد على السؤال الثاني يرى الشبستري أن التفكير في الذات الإلهية باطل
محال من قبيل تحصيل الحاصل وبما أن الآيات قد أضاعت من الذات ، فإن
ذات الله لا تنضى من الآيات . والعالم كله إنما له الظهور بنوره ، فكيف يكون
له الظهور من العالم . ثم يبذل النصيح بضرورة طرح العقل جانبا ، فالعين
الخفاش من قدرة على النجدين في شمس الضحى . والملائكة وإن كانوا
مقربين ، إلا أنه ليس لهم مقام لى مع الله^(٤) ، ونور الله يحرق من الملك
جناحه كما حرقه للعقل برمته . ويشبهه من يجهل عبثا أن يدرك الذات الإلهية
بأن أراد أن يتبين شيئا ، فقرب منه عينه تقريبا شديدا وما حقق من تلك
الرؤية مأربا .

(١) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول ، ص ٥٢٥ (القاهرة) .

(٢) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة . ص ٢١٩ ، (القاهرة ١٩٦٨) .

(٣) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول . ص ٩٢٠ .

(٤) هو الحديث الذى جاء فيه لى مع الله وقت لا يسع معنى فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل .

وبتجته بالخطاب إلى من يعد الذات الإلهية ظلاما لذكره بأن ماء الحياة في الظلمات^(١) وما الظلام إلا قابض الأبصار ، ويرصى بالكف عن هذا النظر لأنه لا موضع له . فاية صلة بين عالم الطهر والتراب . وإن العجز عن إدراك الإدراك إدراك .

وينهى كلامه في هذا الصدد بالإبانة عن حيرته في أمره وعجزه العجز كله عن التعبير والتفسير إزاء ما يزاوُل منه أمراً صعباً ويروم بعيد المرام ، وشبهه بالليل المنير في انهما المظلم .

إلا أنه في البيت الأخير يطالعنا على ما تعودناه من المتصوفة في صرف المعاني عن وجهها والاستغناء بالإشارة عن العبارة ، فقال إن أنوار التجلي في هذا المشهد ولديه ما يقول غير أنه يؤثر السكوت . مع أن الواقع من حاله أنه لم يركن إلى الصمت طويلاً ولا قليلاً لأنه بسط القول في منظومتين تتلوان هذا من كلامه ونحملان عنوان (في التمثيل) .

يقول في التمثيل الأول إن من أراد رؤية عين الشمس لحاجته ماسة إلى عين له أخرى ، والعدم مرآة الوجود المطلق ، ومنها تبدو صورة ضياء الحق . ثم يذكر العدد على أنه يبدأ بالواحد ولكن ليس له من نهاية . ويطلب قراءة (كنت كنزا مخفياً) حتى يتبين له السر الخفي^(٢) إلى أن يقول إن العالم أصبح لساناً وأصبح الإنسان عالماً ، وهذا أجلى بيان .

(١) ماء الحياة أو ينبوع الحياة على حد قول القدماء في جزيرة بعيدة ببحر الظلمات . وقد صاحب الإسكندر الخضر في رحلة إليه ليرشف منه رشفة نجعله يعيش أبداً . وبعد أن سافرا إليه سفرة تحيط بها المخاوف والمعاطب . رأى الإسكندر هذا الماء في الظلام كخيط من فضة . ولما هم بالشرب منه اختفى الماء كما اختفى الخضر . وهذا الماء مذكور في شعر الفرس والترك ،

(٢) هو الحديث الذي فيه كنت كنزا مخفياً فأردت أن أعرف خلقت الخافي

أما في التمثيل الثاني فيقول إن الحديث القديس سالف الذكر يحلى هذا المعنى ،
فالعالم من أقصاه إلى أقصاه مرآة وفي كل ذرة شمس تتوهج ، وإذا ما شققت
قلب قطرة فكم من بحر يتدفق منها . وفي جناح البعوضة موضع لروح وفي
النقطة عين سماوية . وإذا رفعت ذرة من موضعها الحق الخلال بالعالم كله .

ثم يقول أنت في نوم ولا ترى إلا النخيل ، وليس ما ترى من دنياك سوى
مثال . أما إذا استيقظت يوم الحشر ، فاسوف تدام أنك ما كنت إلا
متوهما متظننا .

وما يعدو هذا ليس إلا دين العجائز ، وهذا ما لا يرتضيه إلا من كان عنده
الجهل من الجائز ويوصى بالاعتدال بخيال الله إبراهيم في قصة اهتدائه إلى معرفة
الله بعد النظر في الكواكب ، ويشير إلى أنها حس وخيال فينبغي أن يقال
(لا أحب الآفلين) .

ويدعو إلى التفكير في خلق السماوات والعرش ، والساؤل عن سبب تصميته
عرش الرحمن وما الصلة بينه وبين قلب الإنسان . كما يدعو إلى النظر في
الكواكب بقلب عامر بالإيمان ليخرج من ذلك بفكرة وعبرة .

وبعد بسط كلامه في الكواكب يخص الاناسى بمنظومة ويخاطب الإنسان
راغبا إليه أن يشاهد العالم في نفسه ويرقب البدء والمنتهى ، قائلا له إنه كان
صورة معبود الملائك ولذلك أصبح مسجودها ، وله عالم العقل والروح والسماء
والأرض ، والعدم هو عين الوجود والارتفاع ذات الانخفاض . ثم يعجب
للأول الذي أصبح الآخر . والباطن الذي أصبح الظاهر . إلى أن يقول : أنت
في ريب من أمرك ليل نهار ، فألا تعرفها أمثل وأفضل .

وفي البيت الأخير يقول : بما أن خاتمة التفكير أصبحت التحير ، يختم
البحث في التفكير .

فالشبه يرى وإقبال بطرقان موضوعا بعينه ، وفي نظر الأول أن العقل
المنطقي منقطع السبيل إلى إدراك ماهية هذا المكون . وهو ذلك الشيء

بذاته الذى يرى (كانت) أنه يجاوز بطبيعته نطاق التجربة والإدراك الحسى (١) .

فهذا الذى بذاته ، لا ينحصر ولا يتجبر ، وعليه فهو خارج حدود الزمان وقبود المكان ولا يمكن أن يرد إلى العلة . وذلك ما يجعله بمنأى عن الإدراك العقلى ، وبالتالي يستحيل تشبيهه وتمثيله وتنزيهه . وقد سلفه المؤنن أذليل المعتزلة والمتكلمين وأباطيلهم لأنهم توهموا مالا يتعلق به حس ولا يدركه فكر .

وضرب المثل بإبراهيم عليه السلام الذى رأى الشمس والقمر حساً فابلى بالحس شيئاً . ثم أيقن أن المكاشفة وحدها هى السبيل إلى إدراك الحق ، كما قطع الصلة بين العقل والإشراق الروحى .

أما لإقبال فيبدأ كلامه بالسؤال عن ذلك النور الذى ينطوى عليه صدر الإنسان ، غير أنه نور على حدة ، لأنه منبعث من نار البرهان والدليل حيناً ، منبعث من روح جبريل حيناً آخر . وحسبنا هذا لاستدلاله على أن إقبالاً لا يقطع لاصلة قطعا تاما بين المكاشفة والعقل كما هو الشأن عند الشبستارى ، ويرى الاعتماد عليهما متلازمين ، فهما عنده متكاملان متآزران فى الهداية إلى تلك الطريق المنتهية بإدراك الحق . كما يعزو إلى المكاشفة قدرتها على تأمل وتمثيل المعانى المجردة والحقائق الأزلية السرمدية ، أما العقل فلا يحدد له فضلا فى الإحاطة بالمعارف الدنيوية .

ومن ثم يبدو لإقبال بجانبه الروحى والعقلى ، فالجانبان عنده غير متناقضين ولا متعاضدين ولتوضيح الفارق بين إقبال والصوفية على الإجمال ، وفى تحديد منطلق من قبود الوزن والقافية ، نورد ما ذكره درويش جوال مات فى مصر فى القرن العاشر يسمى النفرى ، وله رسالة قال إن الله ألهمه ما جاء فيها . وقد قسم الباحثين عن الله فهم ينحسرون فى ثلاثة ، عابد يعرفه الله بنفسه بمن منه وكرم

(١) يوسف كرم : المعجم الفلسفى . ص ١٢١ (القاهرة ١٩٦٦) .

وهو يعبد ربه أملا في جنته ، وفيلسوف وفقه ، يعرفه الله بنفسه بعزته وجلاله
إلا أن هذا ان يهتدى إلى معرفة الله حق معرفته ، ففي يقينه أن الذات الإلهية
لا سبيل إلى معرفتها ، ولذلك يقول إنه يعلم أنه لا يعلمها ، وهذا علمه ، والعارف
الذي يعرفه الله بنفسه بالانجذاب والوجد ، أو بإرشاد شيخه ولا شعور له
بدنيا الناس من حوله^(١) .

فإقبال بين الإفراط والتفريط ، يسعى إلى التآلف لا التخالف ، لا أنسيه
السماء الأرض ، وما الغيب بشاغله عن الواقع ، وهذا هو الإيمان الحق ،
والإسلام في صدق .

أما في الشطر الثاني من الجواب على السؤال الأول ، فيرى الشبستري أن
العقل يهتدى إلى معرفة ما صنع الله وصفاته ، غير أنه عاجز عن إدراك ذاته ،
وإدراكها لا سبيل إليه إلا بالمسكافة . وهذا من رأيه مذكرونا بما عليه الصوفية .

بيد أن إقبال يقول إن في العالم أحداثا في حركة وتطور ، وعقلنا دافعا
إلى الحركة في حياتنا ، كما أنه شاحذ بصائرنا .

ولكن أيهما المتقدم على الآخر ، العقل أم الكشف ؟ وعلى هذا السؤال يرد
إقبال مدليا برأيه الذي يؤخذ منه أن القلب جدير بأن يكون مناطا لاهتمامنا ، فيه
يمكن الاهتداء إلى الله .

وهو ينسب إلى هذا القلب من الصفات ما يسمو به إلى غاية الغايات ،
كما يؤكد أنه يقدم الكشف على العقل ، وعلى الإيمان أن يتفعل من داخله
إلى خارجه .

وبرى بشير احمد در ، مترجم روضة الامرار لإقبال أن هذا مذهب

1) Nicholson : The Mystics of Islam pp.71,72 (London 1916)

السهروردي الذي يشترط الكشف أول ما يشترط في السالك . وهو ما يخالف رأى الغزالي الذي يشترط العلم أو العقل أولاً عند الصوفي^(١) .

ولتوضيح ذلك نقول إن مذهب السهروردي يتلخص في فكرة ما يسمى بالنور القاهر الذي يتخذ مظهر العقل الفالسي والروح بمعناها في القرآن . ولا تبسّدو الفكرة بمصانصها إلا إذا وازنا بينها وبين محاولة رد الروح إلى العقل^(٢) .

أما الغزالي وهو الفقيه ، فكان حتماً أن ينشب النزاع والخلاف بينه وبين طائفتين ، الأولى طائفة المتشككين المنكرين حقيقة الوجود ، والثانية طائفة من الصوفية تناسوا العقيدة وتمهقوا على وحدة الوجود ، وهو يؤكد إمكانية علم الكشف الذي يحظى باهتمام الفلاسفة ، وفي هذا ما يتهافت بنظرية المعرفة . ويقول إن من الناس من يحسبون أن الأنبياء تنكشف لهم الحقائق ، وهذا غير مانع من تصورنا لغيرهم من تنكشف لهم تلك الحقائق دون أن يكونوا من الأنبياء ويرى في وحدة الوجود كلاماً يستغلق ويستعجم كما لا يميل إلى الفناء في الله والاتحاد والاتصال به^(٣) .

وفي هذا ما يسرق الدليل على أن إقبالاً أخذ أخذ الغزالي ، وهو في هذا يغاير الشبسترى الذي يرفض العقل لأنه لا يحيط من العلم إلا بالقليل ، فهو في هذا قريب الشبه بالسهروردي وإقبال في دعوته الإصلاحية التي يتجه بها إلى الشرق والغرب ، يؤيد نزعته تلك في جراف من عقد العزم على الجهر بما يراه الحق لأريب فيه ، فذكر في كتابه تهديد الفكر الديني في الإسلام أن ثقافات آسيا والعالم القديم أجمع قد أخفقت ، لأنها واجهت الحقيقة من

1) Bashir Ahmed Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid p.21 (Lahore 1964)

1) Corbin et Kraus Le Bruissement de l'Aile de Gabriel. p.4 Paris.

2) Carra de Vaux : Gazali. pp 204, 208 (Paris 1902)

الداخل ليس إلا ، وكان تحركها من الداخل نحو الخارج ، وهذا ما تسبب في تشكيل نظرية ليس لها من قوة ، ومحال أن تقوم حضارة لها الدرام على أساس من نظرية بحتة .

ومن عجب أن المؤلفين جميعا لم يجيبوا على السؤال المطروح في البيت الثاني وهو
علة الطاعة والمعصية .

السؤال الثاني

هذا هو السؤال التاسع في كتاب الشبسترى الذى يشبه الوجود به بحر خضم ساحله النطق ، والحرف فيه صدف ، أما الجواهر فعلم القلب ، أمواجه تنثر الآلىء ومنها يخرج الشرح ونص الاخبار ، وأمواج هذا البحر ، مالهأ عدد ، ثور في دوام وتمور وليكن دون أن تنقص من لجة هذا البحر قطرة . ووجود العلم من هذا البحر المتناهى في العمق ، وليكن غلاف لآله من الصوت والحرف .

وبعقب على هذا التشبيه بتمثيل يذكر فيه ما يذكر القدماء في تكوين الآلىء فيقول إن الصدفات تصعد من أعماقها البعيدة في شمر نيسان إلى وجه البحر فاغرة أفواهما ، ثم يرتفع من البحر بخار فينهمر مطرا بأمر الله ، وتلقى الآلىء القفار بأفواهما لتتبعها عليه وترجع إلى مستقرها في القاع وقد امتلأ قلبها ، وبذلك تصبح من المطر قطرة ، في اليم درة .

ويغوص الغواص عابها مستخرجا الدر من صدفه ، ثم يتجه بالخطاب إلى سائله قائلا له إن جسمه هو الساحل والوجود كالبحر ، أما البخار فهو الفيض والمطر عام الاسماء . والمقل غواص هذا البحر العظيم . وينصح بفض الصدف عن الدر ، وطرح القشر لاستخراج اللب .

ثم يقول إن اللغة مع الاشتقاق والنحو والصرف ، دائرة على الدوام حول الحرف ومن يقضى عمره في هذا يقضه ويفقه فيها لا يتحصل منه نفع . ولن يجد في يديه إلا القشر الخشن من هذا الجوز . فما وجد اللب من لم يكسر عنه قشره . إن اللب لا ينضج بلا قشر ، وقد تحصل علم الدين من علم الظاهر .

ويقول ليس علما ذلك الذى يميل إلى الدنيا ، لأنه صورة وليس بمعنى ، ولا يحصل علم مع الطمع ، ومن أراد ما-كما فليبعد عنه الكلب ، فعالم الدين من خلق الملائكة ، ومضى لا تدخل القلب إن كان له طبع الكلب (١) .

ويدعو إلى صقل لوح القلب ، حتى يهبط الملك أمام محصل العلم ، فيفيد علم الإرادة ، ويقرأ كتاب الله من النفس والآفاق ويتزين بمكارم الأخلاق . ثم يذكر بعض الفضائل ومنها الاعتدال . فيقول إن ظهور الحسن فى الاعتدال ، والعدالة للجسم أقصى الكمال . وإذا ما كان الصفاء الباء والتراب ، جاءهما من الله روح .

وفى تمثيل ثان ، يقول إن الشمس وإن كانت فى فلكها الرابع ، إلا أن شعاعها نور يدبر الأرض وليس للشمس طبيعة العناصر ، والسكواكب حارة وباردة وجافة ومنها العناصر كلها باردة ومختلفة فى ألوانها ، وحكمهما مطاع كحكم الملك العادل ، فإن يقال الخارج ولا الداخل .

ويخرج من ذلك إلى قوله : اعلم أن النكاح المعنوى وقع فى الدين ، وقد أعطت النفس السكينة الصداق ، ومن ذلك تتولد الفصاحة والعلوم والأخلاق والكلام . والصباحة والملاحاة فى الدنيا منقطعة النظير ، وما أشبههما بنخمس هريد ، ولقد رفعت على مدينة الحسن رايتها .

وكل نظم العالم هدمتها ، وهى ثارة تمتلئ صهوة فرس الحسن ، وتارة أخرى تصول بالسيف الحسام . إنها تدعى فى الأناام ملاحاة وفى الكلام فصاحة ولقد دان لها الولي والملاك والفقير والغنى ، فما فى حسن الوجوه الصباح ؟ لأنه ليس حسنا وحسب ، فلا روعة للحسن إلا من الحق . واعلم أن الحق فى كل موضع فلا تتجاوز حدك . ومما تمس الحاجة فيه إلى التفسير ، تلك الملاحاة التى بعدها الشبهاترى شعاع نور الوحدة الإطلاقية . ولقد تسامل عن ملاحاة الوجوه التى

(١) قال صلى الله عليه وسلم إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة .

تخلب اللب وتثير الحب . فهذه الملاحمة كما قال هي التناسب ، ولكنهما في نظره من أمر الله . فحذبة القلوب بسعة (لا يسعنى أرضى ولا مماثلى) بحكم (لا مؤثر فى الوجود إلا الله) . وفى هذا يقول ابن الفارض .

فكل جميل حسنه من جمالها
معار له بل حسن كل ما يهجة

وما ذاك إلا أن بدت بمظامر
فظنوا سواها وهى فيها تجلت

وتظمر للمشاق فى كل مظهر
من اللبس فى أشكال حسن بديعة

وليس سواها لا وكن غيرها
وليس لها فى حسنهما من شريك

وعنده أن صدور الأفعال أن يكون إلا من الله جل وعلا . وذكر الشبسترى فى رسالة (حق لليقين) أن العشق المجازى وهو إفراط المحبة لا مبعث له إلا ذلك الحسن الذى فى المظمر الإنسانى (١) .

ويرى الشبسترى أن هذا الوجود أشبه شئ بهجر له من القول والعلم . احل . والعالم فى نظره علان مدوح ومذموم ، وهو مدح ذلك العالم الذى ينبثق من القلب هبة من الله . إنه تلك الدرر التى تكونت بفضل إلهى فى صدقات كانت فى القاع ، رفعتها العناية الإلهية إلى السطح لتتلى بالدرر وتربط بها إلى القاع ، وللغواص أن يغوص عليها لا لتقاطها .

أما العالم الثانى فهو العالم الدنيوى ، وهو الصدف الخاوى من دره فلا خير

(١) لا هيجى : مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز . ص ٤٨٢ - ٤٨٤
(طمران ١٣٣٧ شمسى)

فيه ولا نفاسه له ، وأولى به ثم أولى به أن يطرح وينبذ .

والشبهى يشترط الفضائل لتسوية النفس الإنسانية ونهيتها لتقبل العلم إلهاماً من ربها ، كما يستوجب أن يكون العلم منبت السلة بالدنيا ، وعلوم الدين إنما كانت اشأتها بفضل من رب العالمين .

وهذا المسمى مختلف جد الاختلاف فى تعريفه للعلم وتصوره له عن متكلم كأن بكر الباقلانى، فحد العلم عنده أنه معرفة المعلوم على ما هو منه ، وهذا الحد يحصره على معناه ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيئاً هو منه . والعلم عالمان : علم قديم وهو علم الله عن وجل وليس علم ضرورة ولا استدلال . وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم ، وهذا العلم المحدث على قسمين : علم ضرورة وعلم نظر واستدلال .

أما علم الضرورة ، فعلم يلزم نفس المخلوق بحيث لا يمكنه الخروج عنه ولا يتنبأ له الشك فى متعاقبه . وقد وصف بذلك فى اللغة فقيلاً لأنه مما أكره العالم به على وجوده . وهو ضرورى لمس الحاجة إليه . والعلم النظرى يقع بعد استدلال وتفكير فى حال المنظور منه أو تذكر نظر فيه . وقد يعرف بأنه كل ما يحتاج من العلوم إلى تقديم الفكر والروية . وهو ما بنى على علم الحس فهو حسى . وكل علم حصل بإدراك إحدى الحواس علم ضرورة يلزم النفس ولا سبيل إلى الارتباب فيه (١) .

أما إقبال فيعارض الشبهى ، وتبدأ معارضته من البيت الأول الذى يمرض فيه تشبيه الحياة لا الوجود والكون ، وهى حياة تنوج بالانفاس ، وتردد الانفاس أمانة على حركة الحياة ، ويشبهها كذلك بالبحر ، وكأنها أصر على إبراز الحياة فى بحر هذا المفاير لبحر الشبهى لأنه بحر جار وليس مجرد بحر . أما ساحله فالشعور والعلم بالأمور . كما أن أمواجه الدافقة لم ترتد عن ساحله بل طغت عالية وتجاوزته إلى الصحراء لريها .

(١) الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة

ص ٣٤ - ٣٦ (القاهرة ١٩٤٧)

وهذه الحياة التى لا تكف عن اختلاجها ترهف الشعور بما يعترض من عقبات تحول بينها وبين انطلاقها وإطراد اتساعها .

وإقبال يعقد الصلة بين الحياة والشعور المشبهين عنده بالبحر وساحله . فهذا الساحل لم يصد المرح بل غمر به واندمج فيه .

وهذا الشعور وثيق الصلة بالماديات والمحسوسات ، وهو يناقض ما يراه الشبسترى من وجوب ألا يتعاق العالم بشيء من أعراض هذه الدنيا .

ويقول إقبال إن الدور الذى يلعبه الشعور فى تأمين خصائص حياتنا بما تؤبده نظرية النسبية ، فهمى اتص على أن الشيء المشاهد معرض للتغير ، وما ذاك إلا لأنه متوقف على من يشاهده فحجم الشيء وشكله يتغيران بتغير وضع وسرعة المشاهد^(١) .

كما يعبر عن تلك الفكرة بمثل قوله .

ترى الدنيا ، ولكن ليس فيك

بما تجويه ، فاندع الشكوكا

من الازهار دنيا اللون طاقه

نقيدها ، لها من انطلاقه

فهذا منه تلميح إلى تلك الفكرة ، على أن هذا العالم متصل بمن يشاهده منفصل عنه على سواء ، وهذا مترتب على شعور الرأى بما يرى .

وإقبال فى واقعته ، يناقض المصوفى فى أننا نقدر بتأمل ما يقع تحت الحس على الوصول إلى النفس السكينة ، كما ننتقل من المتعدد إلى الواحد . وإن التجربة تعدم توازنها وخطواتها ما لم تكن لها خلفية عقابية . وهذا رأى أدلى به فى رده على السؤال الأول .

2) Bashir Ahmed Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid p. 15
(Lahore 1964)

وفي الخاتمة يجد الذات ويبين عن فرط إعجابه به يكون أعظم قوة فيها :
وذاك نيتن بها تصيد ومن تدبيرها لها القيود
وتلك الذات في دنياك أضوم بغزوك ما ترى أو غاب حطم
والجون بعيد بيته وبين الصوفي الذي يحقها عفا ويغنيها في الذات الإلهية
إفناء .

ولقد درج الصوفية الآخذون بنظرية وحدة الوجود على أن يسموا الله
بحرا والإنسان قطرة . أما إقبال فوافقهم في تسمية الله بحرا ، إلا أنه خالفهم في
تسمية الإنسان لأنه سماه لؤلؤة مشرقة ، فربأ بالإنسان عن أن يكون قطرة هان
شأنها يحن حنينها إلى فنائها في بحرها . وهو يضرع الى الله راغبا إليه أن يجعله
جوهره إن كان من الفخار وعاء . كما يقول له إن نفاسة اللؤلؤة في يده إن كان
صدفه (١) .

1) Abu Sayeed Nur-ud-din : Attitude towards Sufism p. 800
Iqbal (New York 1971)

السؤال الثالث

مدار الكلام في هذا الصدد لدى الشبستري على مفهوم البعد والقرب من المولى تبارك وتعالى . وعلى أى وجه تكون الصلة بين الواجب وهو الله لتكون الوجود ذاتيا له ، والممكن الوجود ، وهو مالا يعرض منه محال متى فرض وجوده وعدمه ، أو ما يجوز أن يوجد ويجوز ألا يوجد . أما القلة والكثرة فتعلاقان بمقدار البعد والقرب .

والمراد بالوصال هنا ارتفاع التميز . فالحق يتجلى في كل ذرة من ذرات الكائنات التي وجدت به وإلا انعدمت ، فكل كائن ذو نصيب من فيض الله . وإذا ازداد الإنسان من الله قربا بعد عن ذاته ، كما أنه إذا ازداد بعدا عن عدم الإدراك ، فكلما الحالين مفقده إدراكه .

والله يتجلى في صورة الإنسان (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)

وهذا التجلى في الكائنات على حسب تقابلها واستعدادها ، وبذلك يتضح معنى أن الله لا يتجلى في صورة مرتين ولا في صورة الإثنين . ويمكن التشبيه بالشمس التي يبدو نورها منعكسا على زجاجات شتى ، وقد عكست كل زجاجة نورا مباينا لنور الأخرى ، فنور الشمس واحد ولكنه مختلف متعدد بتعدد واختلاف ما ينعكس عليه .

كما أنه كلما زاد السكال الفطرى في إنسان زاد تجلى الله فيه ، والعكس بالعكس .

ثم يقول المؤلف في البيت الثالث من جوابه على هذا السؤال ما يؤمى إلى أن الله خالق الخلق في ظلمة العدم ثم ألقى عليهم من نوره ، وعلى قدر النصيب من هذا النور يهتدى صاحبه ويقترب من الله ، ويفسرون هذا بقوله تعالى (أفن

كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها) .

وهذا لا يكون إلا برحمة من الرحمن الرحيم . كما يؤيد، ن ذلك بالحديث الذي جاء فيه أن الله خلق الخلق في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره ، فن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل .

ثم يقول : ما دمت منطلقا في الطريق فلا خوف يخلع القلوب ، ولا حاجة إلى السوط بالفرس النجيب .

ويريد بذلك أن للعارف يعلم أنه اعشى وفنى عن وجوده المجازى . والخوف هنا هو فقدان الحياة الصورية ، ولذلك فلا خوف على العارف بحكم قوله تعالى (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

ولقد تجرد قلب العاشق من كل شيء ، ومخافة الله كالسوط للنفوس المتماثلة على الشهوات والتي تشغلها من الطعام والشراب شراغل ، وقد انصرف أصحابها عن العبادات والمجاهدات ، فسوط مخافة الله يردهم إلى سواء السبيل .

وهو ينزه السالك عن الخوف والرجاء ، ويشبه الخائف بالطفل الفرير الذي يفزع من ظله ، ويريد ليهدى من روع ذلك الخائف من نار جهنم ، مؤكدا له أن شواظا لن يصيبه منها ، ويشبهه بالذهب الخالص من كل شائبة في طهر روحه وجسده . فالذهب لا يدخل النار إلا لينتقى عنه ما فيه من غش وخبث . فما خوفه من دخول نار جهنم وهو الطهور جسمًا وروحًا .

هذا بيان أنه لا خوف للعارف في تمثيل وتخيل الشبهات التي يتجاوز قوله إلى فكرة أخرى عن النفس ، فيذكر الإنسان بأنه ما دام أسيرا لحجاب نفسه ، فهو أسير حجاب العالم كله . يريد بذلك أن من رفع عن نفسه حجابها فليس له من حجاب .

أما في البيتين الآخرين من هذا الجواب فيقول إن مرتبة الإنسان في دائرة المدارج والمعارض الوجودية، فإنها نقطة النهاية في القوس العروجية. وتلك النقطة في مقابل نقطة الوحدة . فلمواجهة تلك النقطة خصه الله بما لم يخص سواه ، فتجلت فيه خصائص العالم كله . والمظاهر المكونة تفصيل للحقيقة الإنسانية ، كما تجلى الله فيه بمكمال ذاته وصفاته . وكل ما وسع العالم أجزاء له وهو العالم بأسره . إلى أن يختم قوله متوجها إلى الإنسان داعيا إليه أن يقول أنا خير ما في هذا الوجود وليس فيه من شيء كمثل ، كما قال الشيطان عن آدم من قبل أنا خير منه .

ثم يفتتح فصلا في الاختيار ، ونرى من الخير أن نهيئ له على سبيل التذكيرة والتعريف .

فهذا الاختيار يذكر مقرونا بالخير وسحرة الإرادة والقضاء والقدر . وهو معضلة ترجع إلى القدم تضاربت فيها الأفوال منذ أيام فلاسفة اليونان الأقدمين كالأبيقوريين والرواقيين . أما في الإسلام وهو مناط اهتمامنا ، فقالت طائفة إن الإنسان مجبور لا قدرة له على خلق أعماله ، والله عز وجل هو خالق تلك الأعمال على يديه . وخالفهم المعتزلة فقالت إن الإنسان حرة إرادته ، تخلق الأعمال قدرته ، مختار حين يعمل ولا يعمل .

وقد تصدى ابن حزم لهذه المشكلة في موضعين من كتابه الفصل في المال والنحل ، فقال ما يحمله أن أهل السنة والشعرية والجمعية وطوائف من الخوارج والمرجئة والشعبة ، يذهبون إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة ، خلقها الله تعالى ، ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة ، إلا أن سائر المعتزلة ومن وافقهم من بعض المرجئة والخوارج والشعبة فعلى أن أفعال العباد محدثة ، فعلوها ولم يخلقها الله .

ورأى أن مرد هذا من رأى المعتزلة ومن لف لفهم إلى سقم فهمهم لمساوية أفعال النفس .

ثم قال إن بشر بن المعتز قال إلا أنه ليس شيء من أفعال العباد إلا والله فيه
(المارسي ص ٧)

فعل من طريق الاسم والحكم، وتفسير ذلك من قوله أن الله حكما منه بأنه صواب أو خطأ ، ويسمى بالحسن أو القبيح ، والطاعة أو المعصية .

وذكر أن رجلا من المعتزلة زعم أن الله لم يخلق الكفار لأنهم ناس وكفر معا ، غير أنه خلق أجسامهم دون كفرهم .

وعقب ابن حزم على هذا الزعم بقوله إن هذا ينطبق على المؤمنين والملائكة والجن . ويصف صاحب الزعم بالبؤس والسخف ،

وفي نظره أن جميع المجبرة جعلوا أفعال العباد طبيعة اضطرارية كفعل النار الإحراق بطبيعتها ، وتلك صفة الاموات لا الأحياء المختارين .

ويندرج تحت هذا كلام له تحت عنوان القضاء والقدر ، يقول فيه إن كثرة استعمال المسلمين لهاتين اللفظتين أوقعهم في اللبس ، ففهموا منهما معنى الإكراه والإجبار وليس كما ظنوا ، ثم أورد مختلف المعاني للقضاء والقدر في اللغة وهو على حجة من آيات القرآن الكريم . فن معاني القضاء الحكم والأمر والإخبار ، أما القدر فبمعنى الترتيب والحد . فمعنى قضى وقدر حكم ورتب ومعنى القضاء والقدر حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا وإلى وقت كذا (١) .

وبعد هذه التوطئة التي تعين على تبين ما احتج به المؤيدون والمفندون ، يفسح المجال للنظر في رأى الشبستري ، الذى يبدأ بتعليل اختيار الإنسان ، بأن الجسد مطية تمتطيها الروح .

ثم يقول إن رمام الجسد وضع في يد تلك الروح وهذا العقل ، عند من يقولون بالاختيار وينبى لتجريح هذا بقوله إن هذا مذهب عبدة النار . وخص عبدة النار بالذكر لأن العمل عندهم خير أو شر ، وهذا بعيد غاية البعد عن طريق المعرفة (٢) .

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهل . ص ٣٣٣-٣٣٤ (القاهرة ١٣٤٧ هـ)

(٢) لاهيجى : مفاتيح الإعجاز في شرح كاشن راز . ص ٢٢٤

ومو يغمز في القائل بالاختيار ويرى عليه ويخطبه قائلا أى اختيار هذا أيها الجاهل ! فأنى يكون للإنسان اختيار وهو بذاته باطل ولا شيء . فالأفعال تابعة للصفات والصفات تتبع الذات ، ووجود الإنسان معدوم وإن يكن له وجود فهو وجود مجازى وليس بحقيقى ، فإن يصدر منه خير ولا شر .

ويريد الشبهاترى ليدعم دعواه بدليها ، فيقاسم عن إنسان أى إنسان عرف الفرح بلا ترح . وحقق قصارى ما يصبو إليه من أمل ، أو تأتى له أن يعيش أبداً . فلو كان له اختيار لما اختار الا ما يطيب به نفسا . ويسوق لذلك مثالا آخر فيقول إن للناس مراتب كالإمارة والوزارة والصدارة ، وهى باقية بقاء الدهر ، غير أن أهل هذه المراتب لا ندوم لهم حال ، ولا بقاء لهم في مراتبهم . وهذا من الأدليل على أنهم عاجزون عن الاختيار لأنفسهم ، وأمر الله غالب .

ويومىء إلى كلام أهل القدر في هذا الصدد ، وقد أسلفنا تبيان مذهبهم .

ويقول أيما إنسان لم يتمذهب بمذهب الجبر ، كان من المجوس ، كما قال النى صلى الله عليه وسلم .

وهو يريد بذلك الحديث الذى جاء فيه (القدرية مجوس هذه الأمة)

ومعلوم أن القدرية يعدون من أهل البدعة لقولهم إن الإنسان حر فى أن يقرر قدره (١) .

كما يذكر وجه الشبه بين ذلك الاحق الذى يقول نحن وأنا وبين المجوسى الذى يقول إله الخير وإله الشر . وبضيف أن الإنسان مجرد مظهر ونسبة الأفعال إليه عين المجاز .

ويقول : قبل خلق الروح والجسد ، تعين عمل لكل أحد . فهذا إبليس ظل فى الطاعة دهرًا طويلا ثم أصبح لعينا . ويسأل مخاطبه عما قدر نى الأزل ، لأن يصبح هذا محمدا وهذا أبا جهل .

1) Lammens : L'Islam, Croyances et Institutions. p. 58
(Beyrouth 1926)

ومن تأمل في عمل الله وتوحيده ، فهو كالمشارك الذي يجرؤ على عوته بما لا يليق .

وبلى بالالوهية اللطيف والقهر ، أما العبودية ففي الفقر والجبر . والكرامة للإنسان اضطراب ، وليست نصيبه من الاختيار . إنه مأثور . وحيداً هو من مسكين مجبور وعدم اختيار الإنسان ليس بظلم ، بل إنه عين العدل والعلم . إنه عدل لأنه وضع الشيء في موضعه وتصرف الله فيما يملكه ، وعالم لأنه كان قبل خالق الإنسان ، كما أنه لطيف من الله وفضل ، فيما كلف الإنسان مالا طاقة له به . ولقد كلف بذلك شرعاً بحكم (ولقد كرّمنا بني آدم) .

ويشبهى كلام الشبستري بقوله إن تكليف المبدأ إنما هو بحكم اتحاده المظاهر والأظاهر .

فهل المراء أن يرضى بقضاء الله ويعلم أن السعي فيما لم يقدره الله باطل . فعند هذا الصوفي أن ذلك الوصال بين الممكن والواجب ، أو أن الاتحاد بين الإنسان والله ، هو محور الذاتية والفهيوية ، والقريب من الله هو من نفى عنه إمكانية أي إنسانية . فلا إرادة الإنسان ، ولقد أراد الشيخ لذلك توكيداً وقطعاً للشك باليقين فيه . فرأى أن بمقدوره فصلاً بسيط الكلام فيه طويلاً ولا غرو ، فهذا ما يتوقع من صوفي مذهبه تمام الفناء في الذات الإلهية . وهو بذلك صادق التعبير عن مذهب أهل التصوف .

أما إقبال الذي يمارضه ريساجكه فعلى رأي آخر ، لأن معنى ما يسمى بالوصال عند الشيخ هو قدرة الإنسان على الوصول إلى نظرة كالنظرة الإلهية في تقدير هذا الكون^(١)

1) Bashir Ahmad Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i jadid p.28 (Lahore 1946).

وذلك بوسائل ثلاث: الأولى وسيلة الصوفية الذين يبدلون وسمهم في انعوص
على أعماق القاب وقطع ما بينهم وبين الدنيا من أسباب .

وفي رأى إقبال أن هذا ما يمكنهم من اكتساب رؤية ، غير أن ذلك كان
وخيم العاقبة في المجتمع الإسلامي ، لأن غايتهم من ذلك لم تكن أن يروا شيئاً
بل أن يكونوا شيئاً .

ولهذا فتلك الوسيلة الصوفية مرفوضة عند إقبال ، إذ أنها تقضى القضاء
المبرم على شخصية الإنسان .

والوسيلة الثانية عقلية ، وهى التى يأخذ بها المحدثون من العلماء الذين ينظرون
إلى الكون كنظام دقيق المتعدي مشكل من أجل خير الإنسان وصالحه . ولكن
تلك الوسيلة لم تحقق المنشود من غايتها ، بل على النقيض من ذلك لم يسمع الإنسان
فى خير يتحصل له ، بل سعى فى شربه دمه هداما .

أما الوسيلة الثالثة ، فيسميها إقبال حيرة لأنها تقبل ضرورة الحياة وهى
ما يسميه القرآن الإيمان ، فليس الإيمان مجرد اعتقاد فى قضية أو عدة قضايا ،
والقضية قول فيه نسبة بين شيئين يتبعه حكم . وإقبال يدرك هذا الإيمان على أنه
الإيقان المتحصل من تجربة نادرة وبه يشعر الإنسان أنه بلغ الغاية فى قوته
الخلاقة وحرية وتجاوز حدود الزمان والمكان .

وإقبال فى تصورهِ للزمان والمكان يقول (لا إله إلا الله ، ولا وجود
للزمان والمكان)^(١)

ويرى أن الزمان والمكان ما يصوره علم الحساب فهو القائل فى صدر هذا
الفصل .

(2) Alam Khundmiri : Conception of Time . Iqbal . p. 262
(New York 1971)

وهذا العالم الفانى الجدد
وعقل ككيفية والكم قيد

لإقبال - د وطرسى أراه
وعقل قاس أرضا قد كفاه

وليس حقيقة فيه الزمان
ولا أرض ولا حتى المكان

ولانه ليقف بنا التأمل لنقول إن إقبالاً مشبه أن يكون مخالفاً للشبستري في
معنى القرب والبعد ، لأن إقبالاً يذكر المكان كما رأينا ، أما الشبستري في شرح
اللاهيجى فالبعد والقرب عنده معنويان لأنهما بالنسبة إلى ذاته وإلى الله .

وإقبال لا يرى التفرقة بين الروح والجسد، وهو معاند في هذا الرأى للصوفى
الذى لا يجد الإنسان إلا وجوداً مجازياً وقد فنى جسداً .

وإقبال لا يتناسى ما للجسد من خطر ، فالشعور المنفضى إلى المعرفة ذو صلة
بالماديات ، كما أن العقل والروح يتخذان هذا الجسد وسياتهما إلى الظهور .

وهو يعقد الصلة الوثقى بين الدين والدنيا . ولنا أن نعهما رمزين للروح
والجسد ، فنعنى على الترك فصلهم بين الدين والدولة ، وكرر ذلك في مواضع من
كتبه . فهو القائل في كتابه (جاريد نامه)^(١)

ليس للكعبة تجديد الحياة
إن أتى الكعبة غربى بلات

ما نغنى الترك ما قالوا نشيدا
بل قديم الغرب سموه الجديداً

(١) د. حسين مجيب المصرى : فى السماء . ص ١٠٤ (القاهرة ١٩٧٣) .

نفس آخر فيهم ماخفق
عالم في القاب منهم ما انبثق

وافقوا العالم هذا لا جرم
فيه ذابوا شمة تحت الضرم

لقد ضرب هذا المثل لينضح بعض البقيين على قلوب من تناسوا أن الدين
والدنيا كالجسد الواحد بعضه من بعض ، وأيقن أن فصل الدولة عن الدين من
أبطل الباطل . والإنسان عنده روح وجسم بشكلان كيانه متعاونين . ولعل
الصوفي في عقده فصلا ينفي فيه الاختيار عن الإنسان، إنما أراد انكارا لوجوده
وقدرته على أن يكون له من الأمر شيء . وليس يستبعد أن يكون هذا صارفا
لإقبال عن الرد عليه .

السؤال الرابع

ينبى الشيوخ للكلام فى القديم والمحدث . فالقديم مالم يسبق بغيره سبقا ذاتيا ، والمحدث ضده لأنه معلول بعلة . ويسأل كيف انفصل هذا عن ذاك . وعند المتصورة أن القديم وهو الله تبارك وتعالى واجب الوجود يتجلى فى الخلق . فالقديم على الدوام ظاهر فى صور المحدث ويذكر بالله العتقاء وهى طائر لا يعرف منه إلا اسمه . والوجود واحد له البقاء المسمى .

وكما أن العدم ان يكون إلا عدما ، فالوجود لا يصبح عدما ، أما المعدوم فلان يكون موجودا .

ويشير إلى العالم قائلا إنه محض اعتبار . لأن الذات شامت أن تظهر ، والظهور يكون بالاسماء وصور المظاهر ، فالعالم متشكل من تلك المظاهر ، ولن تكون إلا وهما وخيالا . والوحدة تتجلى فى الكثرة كالنقطة الجواللة فى حركتها التى تصبح دائرة ، فهذه الدائرة التى تقع تحت البصر لا تبدو أن تكون نقطة واحدة . وعلى هذا النحو يتجلى الحق فى العالم . غير أن هذا الواحد فى ذاته لا يزيد . ويرغب إلى مخاطبه أن يستخدم العقل فى فصل القديم عن المحدث . ليقول له لا جرم ألا يكون فى الإمكان ثنائية مع تلك الوحدة .

وفى البيت الأخير يقول إن العدم واحد والوجود واحد ، وليس فى الإمكان تصور التعدد فى هذا أو ذاك ، وبذلك يقوم الدليل على وحدانية الحق جل وعلا .

وفى هذا المعنى يقول ابن الفارض :

وأسنة الاكوان إن كنت واعيا

شهود بتوحيدي بحال فصيحة

تسببت في التوحيد حتى وجدته
ورابطة الاسباب إحدى أدلتى

ووجدت في الاسباب حتى فقدتها
ورابطة التوحيد أجدى وسيلة

وجردت نفسى عنهما فتجردت
ولم نك يوما قط غير وحيدة

وهذه الآيات من تأنية ابن الفارض تذكرنا برأى أدلى به بعض دارسيه فقال
إن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية ، يؤكد العقل فيها أن الله والعالم شيء واحد
أو أن وجود المخلوقات هو نفس وجود خالقها ، وإكتمها وحدة نفسية لادوام
لها ، لأنها تقول بزوال الحالة النفسية للمشاهد (١) .

والذى نرى أن هذه الوحدة عقلية عند الشبسترى الذى ذهب يتلمس الأدلة
العقلية لإفهامها عاينها ولم يلحق بجواب تمثيلا ولا تخبيلا ، مما يؤيد أنه إنما أراد
أن يناطق العقل وحده . أما السؤال الذى يتلو السؤال السالف في كتاب إقبال
ويوافق السؤال السادس في كتاب الشبسترى ، فنحن واجدون في الكتاب
القديم أن الشيخ يتساءل في تعجب عن شوق الإنسان وعشقه ومطلبه مادام
المعروف والعارف واحدا ، أى أنهما جميعا ذات الحق ولا وجود لوجود آخر .

وجوابه على ذلك بقوله لا تكند نعمة الحق كالكفور . فأنت إنما تعرف
الحق بما للحق من نور ، يريد بذلك أن الإنسان موجود بوجود الله . ثم
يشبه الإنسان بذرة التراب التى تستمد الحرارة من الشمس حسب قابليتها ، لأن
الإنسان قابله المضطرم عشقا وشوقا من الذات الإلهية ، ويريد به أن يذكر
الفطرة ليذكر أصل الفكرة .

(١) د . محمد مصطفى حلى : ابن الفارض والحب الإلهي . ص ١٢٦
(القاهرة ١٩٤٥)

كما يذكره ، بعلم آدم الاسماء كلها ، و ، بألست بربكم ، وبأناه في اليوم الذي عجن فيه الطين ، كتبت قصة الإيمان في القلب ، وإذا ماقرأها ، فقد عرف كل شيء رام معرفته .

ثم يقول له على وجه التقرير إنه عاهد الله على عبوديته ، غير أنه لسي العهد بجهالة .

وبحكم ، قالوا بلى ، . كانت المعرفة في الفطرة .

وقد وردت في هذا المعنى عدة آيات كريمة مثل « فذكر أن نفعت الذكرى ، و ، إنما أنت مذكر ، و ، كلا إنها تذكرة ، » .

فالشبستري يرى في كل هذا تنبيها على أن المعرفة في فطرة الإنسان ، تلقاها أول ما عرف الله ، فعليه أن يتذكر ما كان له ناسيا .

ويؤيد ذلك بقوله ، إن كنت في البداية رأيت الله ، ففي الإمكان ثانية هنا أن تراه . فتأمل اليوم هنا صفاته ، لتستطيع غدا رؤية ذاته .

يريد بذلك ليقول إنه إذا تأمل صفاته في الدنيا ، ثم تجرد من علائق وعوائق البدن بالموت ، تأتى له أن يرى ذات الله يوم الدين .

إلى أن يقول : وإلا جهلك المبذول لانضع ، و ، لاتهدى ، من القرآن استمع .

وهو موقن بأن المعرفة فطرية لا تكتسب ، يستشهد بالآية التي فيها ، إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ، .

ولم يكتف بإيراد الأدلة العقلية ، بل وجد مس الحاجة إلى التمثيل ، وقد أراد بذلك تفسير الحقيقة بالمجاز ، وبجمل قوله في هذا أنه لابد من توفر شرط القابلية لدى من يدرك الحقيقة بفطرته ، وليس عجيبا أن ينكر ذلك من عدم تلك القابلية .

ويستشهد بالآية الذى تحده طويلا عن الألوان ، فما يدرك من كل ذلك شيئا وإن أوردت له ما أوردت من حجة وبرهان ، فقد أظلمت عيناه وما عرف سوى السواد لونا ، ولن يعود إليه البصر بأية حال ، ولا ينفعه كحل الكحل .

ثم يهبط من الخيال إلى الواقع ويضرب المثل قائلا إن العقل يعنى عن أحوال دنياه ، كالضرير الذى لا يرى شيئا فى دنياه ووراء العقل نظر تتأنى به معرفة المجهول ورفع الحجب عن الأسرار ، والإنسان يكتسب هذه القدرة الفطرية على المعرفة بتصفية النفس والمجاهدة والعشق .

ويشبه تلك الحكمة الإلهية بالنار التى أودعها الله الحجر والحديد ، فإذا ضرب هذا بذاك ظهرت النار . والشأن كذلك فى الروح والجسد تنقذ منهما نار العشق كما تنقذ من الحجر والحديد وقع الصدام بينهما .

وعنده أن تلك النار التى يتطاير شررها من الروح والجسد تضيء العالمين وتمسككشف عن السر . ويبلغ هذا التمثيل نهايته بقوله للإنسان إنه نسخة من نقش الإله ، فليبحث فى ذاته عن كل ما بغاه .

يريد بذلك ليقول إن الله بأسمائه وصفاته يتجلى فى الإنسان ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وإن يتيسر هذا بالعقل والدليل ، بل بحور وجوده المجارى فى ذات الله ، وسبيل ذلك ما سبقت إليه الإشارة من الطاعة والعبادة وتصفية النفس .

أما إقبال فيبين مذهبه مذهب الصوفية الآخذين بوحدة الوجود . ولا يجمعه بهم فى هذا رأى جامعة . فلا وجه فى نظره لتمييز الممكن من الواجب ، لأن ما نسميه الوجود فى كثرة مطردة مرمدية هو الواحد . كما أن غاية الفناء ليس الاتحاد بالأبدى ، فلا معنى فى أن نصبح مع الله واحدا ، مادام كل شيء كان واحدا منذ الأزل ، وعنده أن الفناء ليس إلا إدراك هذه الوحدة الأبدية . والإنسان يتجلى فى قلبه جمال الواحد . ويذهب إقبال أن انفصال الممكن عن الواجب واقع حقيقى كما أنه نعمة وضرورة .

ولولا هذا الانفصال لما كانت لها تلك القيمة في الحياة . لأن الإنسان وهو أعظم عنصر من عناصر الوجود ، إنما يستمد وجوده وقيمه من النور الإلهي ذلك النور الظاهر في جميع رحاب هذا الكون . وإن يتوفر له مثل هذا الخطر إلا إذا كانت له فرديته الخاصة به (١) .

وما هو ذا يشهد إلى رأى الشبستري ويعقب عليه برأيه فيقول :

قدما أو دغايه حسينا
طلسمنا كان حسبان فخبنا
وليس لنا بفرقة عيسار
وواحدنا ، فدام له القرار
بناوبه ا عجيب ، أى حال
ففرقتنا فراق فى وصال
فراق يمنع النظر الترابا
وقشما مابه بلخ السحابا
وهذا العشق يزكو بالفراق
مع العشاق كان على رفاق

فإقبال على يقين من أن ما يراه الصوفية الآخذون بوحدة الوجود ليس وحدة فى واقع الحال ، بل ثنائية ، وعلى الإنسان أن ينظر إلى الله نظراته إلى مثالية تنامت فى سموها .

وهو يصور تلك الصلة رائعة التصوير بمثل قوله إننا نختل بالله دون أن نوصد علينا بابنا ، وإن ظهر لنا بظلم الغريب عنا ، فهو بمنزلة مطربنا ، ومنا من ينحت

(1) Bashir Ahmad Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid. pp.33, 34 (Lahore 1964) .

الحجارة ، أو يخجل له ساجدا ، وما شأدهته عينه ، والإنسان من تلك الفرقة إن شكك ، فإنه بها من زكا .

وعند إقبال أن الذات الإنسانية لا بد أن تكون ذات كيان خاص بها ، وألا تكون معزولة عن الذات الإلهية في وقت معا . وتلك الذات الإنسانية تبلغ غاية كمالها إن احتفظت بكيانها حتى بعد اتصالها بالذات الإلهية .

ولقد رأى إقبال أن وحدة الوجود التي تذهب بها الصوفية من الباطل ، والاولى به أن يطرح ، وهو الذي لم يرتض من شاعر الفرس حافظ الشيرازي أن يعبر عنها في شعره ، وقال عنه إنه من يبعث الركود والخمود في الضمير ، كما يعترض على موقف الصوفية من الاتحاد المطلق مع الله ، وفي نظره أن المؤمن الحق لا يهين له عن العدل والتفاني البناء ، بل ومن الحتم عليه أن يخوض معتك الصراع في الحياة ، لا أن يتعبد بالله ويفنى فيه مشبه بالورد في ماء الورد (١) .

ولقد نظم إقبال كتاب (أسرار الذات) فعرض فيه لنمو الشخصية على أنها وحدة قائمة بنفسها .

وأخرج (أسرار في الذات) وتصدى فيه الحياة المسلم كفرد في جماعة إسلامية ، وجوهر فلسفته أن الحياة حركة دافقة تدفع ما يعترض مجراها ، وعلى الإنسان أن يحكم ذاته قبل أن يحكم الحياة ، والإنسان خليفة الله في أرضه وفي حياته وحدة تتشكل من الفكر والعمل والغريزة والعقل - وهو يرى بالسلبية والامتثال والخزل التي تألب منها الطابع المميز لموقف الصوفية من الحياة .

ويرى أن الإخفاق السيامي والعاليم الصوفية جعلت المسلم عقبة انهزامية وأكسبتها تسمية مضللة هي الرضا .

(1) Bausani : Il Poema Celeste. p. 24 (Bari 1933):

وبعارض هذا بكل ما استطاع من قوة ويشحذهم المسلمين ويوقظ عزائمهم في دعوة مثيرة موجهة إلى العمل^(١) . وهذا كاف حق الكفاية في إقامة الفارق بين الشبهى وإقبال ، فذهباهما متناظران وليس بدعا حينئذ أن يقف إقبال موقفه هذا من الداعين إلى وحدة الوجود ، التى تمحو ذات الإنسان محو ، على حين شاء أن يحجبها إحياء ، وفصل الذات الإنسانية عن الذات الإلهية لجعل الإنسان فى الأرض خليفة ، ولم يكن ثوب أبغض إليه من التواكل والتكامل ، وهو متممكم بمفهوم الرضا عند الصوفية ، يصرفه عن معنى لديهم إلى معنى لديه ، ويريد لينأى به عن الحياة فى أتم حركاتها وهى السياسات التى تقرر مصائر الجماعات . وفى أهم خصائصها المتعلقة بحرية الفرد فى التفكير والتدبر .

1) Abdul Qayyum : The Cultural Heritage of Pakistan. pp.194
196 (Oxford 1955)

السؤال الخامس

هذا رد على السؤال الذى طرحه عظيم خراسان على الشيخ يستوضحه معنى أنا ، ويلوح أن السائل سبق له السؤال ، لأن الشيخ بومىء الى أنه أجاب من قبل على ذلك أو نحوه . والظن الاغاب أن الامر لم يزل مستغلقا على من طلب إلى الشيخ تفسير معنى أنا والمراد بالسفر فى النفس الذى يذكره السالك فى طريقه إلى الحق والراغب فى لقاء المطلق .

وقد عرف التجوال فى النفس فى الافلاطونية الحديثة ، على أن الطريق إلى الله طريق بداخلنا نساكنه ، والاتجاه صوب الأعلى والمطاق إنما يتأتى بالاتجاه صوب أنفسنا . وبما أن الطريق إلى الله فى أعماقنا ، فلا وجه بأية حال للتجول فى الكون بحثا عن مظاهر الله . والصوفى يحقق بغيته فى المقام الأول بسفره إلى نفسه لأن مظنة وجود ما يطلبه فيها (1) .

ويفسر ذلك أن التعبير بأنا عن المطلق ، وحقيقة أنا أنها الوجود المطلق المقيد بالتميز سواء أكان هذا التميز روحانيا أم جسمانيا ، فيقال لكل فرد من أفراد الموجودات أنا لأن التكرار يوجب الاستقرار . والحقيقة المطلقة وهى الوجود المطلق إذا خرجت من الإطلاق إلى التقييد وتجاوزت الحفاء إلى الظهور فنسميها أنا .

وأنا وأنت بالإضافة الصفات عارض ذات الوجود المطلق ، ونحن ونسبه ثقبين وكوتين فى مشكاة الوجود ، يظهر منهما نور مصباح الوجود . وشبه الوجود بمصباح والعالم بمشكاة ينعقد فى هذا المصباح .

أما تلك الاشعة التى تنبثق من ثقب تلك المشكاة ، فهى نور واحد ، يظهر تارة من مرآة الاجساد ، وأخرى من مصباح الارواح .

(1) Ritter : Das Meer der Seele. ss 618,619 (Leiden 1965.)

ثم يقول إنك جعلت العقل ماديك ورائدك ، فما عرفت من جزئك نفسك
والعقل كالسرس في إدراك المكشوفات . وهو منقطع السبيل إلى الكشف .
فمن جزئك أى من روحك لا تعرف نفسك أى أنا ، متوهما أن الروح هى أنا
وسحيفة الامر أنها الحقيقة التى تشمل كل الحقائق ، وما الروح والبدن
إلا مظهرين لتلك الحقيقة ، وإن تم المعرفة الحقيقية إلا بالكشف والشمود .
فلا ينبغي أن يخطأ الامر على طالب المعرفة فلا يفرق بين السمن والورم .

ويقول : أنا أعلى من جسدنا وروحنا ، لأنهما جزء من أنا . ولغة أنا
ليست خاصة بالإنسان دون سواه . لئلا إن أنا لفظ والروح معناه . أعلى مرة
عن الكون والمكان ، تجاوز العالم واجعل منه لك الكيان .

ويذكر أن المريد إذا لم يملك طريق تصفية النفس يهدى وإرشاد من الشيخ
ولم يصل إلى الله لم يتبين تباير الذات والصفات والوحدة والكنة والظاهر
والباطن والاول والاخر والغيب والشهادة والقرب والبعد والاتصال والانفصال
ولا يدرك التوحيد على الوجه الاكمل .

وبملوك تلك الطريق يرتفع الوهم الذى كان يضرب بين هذا كله بجائل
ويصبح الكل واحدا ، ويصبح أنا وأنت وهو مجموع شىء واحد وتمجى الثنائية
والغيرية .

ويشبه الوجود بالجنة والإمكان بالجحيم ، وأنا وأنت برزخ بينهما . وإذا
ما ارتفعت الحجب ارتفع معها حكم المذهب .

يريد بذلك أن حجاب أنا وأنت إذا ارتفع وذلك فى مقام الفناء فى الله ،
كما زال معه اليقين الجسماني والروحاني ، زال حكم المذهب تبعا بذلك لأنه متفرع
عن أنا وأنت . ولا تبدو من بعد سوى حقيقة واحدة وهى (كل شىء هالك
إلا وجهه) .

ويوضح ذلك بقوله إن حكم الشريعة متعلق بى وبك ، ويميز العباد من

المعبود باعتباره الاطلاق والتقيد ، وإلا فالوجود الحقيقي شيء واحد ، أما أنا وأنت فمن اعتبارات العقل لتلك الحقيقة .

غير أن شيئاً آخر من شيوخ الصوفية يبين الفرق بين الشريعة والطريقة على نحو أوضح فيقول إن الشريعة هي الطريق التي جعلها الأنبياء أمام الأمة لدهوتها بتأييد من الله جل وعلا إلى التوحيد ولم يكن في الأمر خلاف ، لأن الخلاف لا ينجم إلا باختلاف العقول في تعقلها والأوهام في تصورها ، ثم وقع هذا الخلاف من بعد لذلك السبب ، وكان في اللغات والعبارات والاستعارات لافى أصل الشريعة . فتلقى الأنبياء كلام الله وحى ومقدمهم إلى الخلق رسالة وتمهيد قاعدة العبودية شريعة والمضى في طريق الشريعة طاعة .

أما الطريقة فالطريق التي تنشعب عن تلك الطريق ، فالشارع الطريق الكبيرة والطريق أصغر منها . وفي وسط الشارع طريق ، وعليه فالطريقة مأخوذة عن الشريعة . والشريعة بيان التوحيد والطهارة والصلاة والصيام والحج والجهاد والزكاة ومعاملات الدنيا ومحاسبات العقبي ومروضة الله تعالى . ولكن الطريقة طلب تحقيق هذه المعاملات وإنجاز الأعمال بتصفية الضمير من شوائبه كالرياء والجفاء والشرك الخفي والحقد والحسد والكبر وما يجرى هذا المجرى

فالشريعة كل ما يتعاق بالظاهر ، والطريقة كل ما يتصل بالباطن ، فتطهير ثوب المصلى من الأدران واستقبال القبلة شريعة ، أما تنقية القلب عما يكدره وجعله في الحضور الإلهي عند الصلاة فطريقة ، ومراقبة ما تحت الحواس خاص بالأولى ، ورعاية ما وراء حجاب القالب خاص بالآخرى^(١)

وعند الشبستري أن الشريعة من الأوامر والنواهي متعلقة بتعين ومجتمع الإنسان ، ولذلك فهي إضافة وليست عطفاً حتى تستقيم القافية ، فأحكام الشريعة خاصة بالجسم والروح ولولاهما لما كان الإنسان مكلفاً ، وحكمة التكليف لإظهار

(١) قطب الدين أبو المظفر العبادي: الصفة في أحوال المتصوفة . ص ١٤ - ١٨
(طهران ١٣٣٧ شمسي)

العدم والاضطرار إلى العبادة وتعظيم ذات المعبود ولن يستكشف المسيح أن يكون عبدا لله .

والوجود الحقيقي واحد لا يزيد ، أما أنا وأنت وهما فاعتبارات عقلية لهذه الحقيقة .

وعلى هذا النحو يرى اللاهيجي حاصل المعنى في كلام الثبستري الذي أراد المحو التام لأننا رأنا .

ويرى المفسر مصداق ذلك في قول ابن الفارض :

كلانا مصل واحد ساجد إلى
حقيقته بالجمع في كل سجدة

وما كان لي صلي سوى ولم يكن
صلاتي لغيري في أدا كل ركعة

ويقول الثبستري إن هذا التعمين لبقاء له في تجلي الوحدة الإطلاقية ، ووم تعدد الحقيقة يتلشى في نور الوحدة . فالعارف الواصل لا يفرق بين المسجد والكنيسة رابطة لأنه لا يجد سوى الله وحده .

ويقول : إن التعمين نقطة وهمية على العين ، وإذا ما صفت عينك فالعين عين . وهذا منه تأكيد لما يذهب إليه من أن الوحدة تبدو في صورة الكثرة ، بعد أن خفيت وراء حجاب من أنا وأنت .

ويريد إيمدى السالك طريقه الذي لا يقتضيه سوى أن ينقل خطواته اثنتين ، الأولى أن يرى الله كل شيء براه . والآخرى أن صحراء الوجود المجازي تصبح في نور عين السالك وبعد الفناء يتحقق من بقاء الله .

ويعقب الشارح على ذلك بقوله إن بين الصبر والحق ألف مقام من نور

وظلة ، ولن يزال السالك مطلوبه بالشهود والم يقطع بالحال هذه المنازل قاطبة ، ومن ثم فإن من يخالفون أحكام الشرع ولا يتبعون الانبياء والاولياء ويدعون العلم بالحقيقة ، ضالون مضلون ومن جمال حقائق الإيمان والدين محرومون^(١)

وينهى الشبستري كلامه في هذا الباب بقوله إنك هذا الجمع الذي هو عين الوحدة ، وذلك الواحد الذي هو عين الكثرة . وهذا سر يتكشف لمن عبر ، وكان من الجزئي إلى الكلي في سفر .

فيستفاد من قول الشبستري أن (أنا) لا تعدو أن تكون عارضا لذات الوجود وليس لها من كيان خاص بها يفصلها عن غيرها ، كما يرى أن مظاهرها بخلاف معنى الروح ، ومن توهم غير ذلك فقد أضله عقله ، وهي ليست خاصة بالإنسان .

وهي عنده حائل بين الواجب والممكن . إلا أنها . ما دامت باقية كالحجاب أو البرزخ فالوحدة مع الله أمر محال وليكن أنا أو أنت هي ذلك الواحد الذي تكون به الكثرة ، وعلى من أراد الفناء في الذات الإلهية ، أن يكون من سافر من الجزئي إلى الكلي .

أما إقبال فيقف على الطرف الثاني من التقيض لأن أنا أو الذات أو الذاتية تشكل المقوم الأهم من مقومات مذهب العقلي الروحي . وهو يؤمن الإيمان الراسخ العميق بها ، وبذلك يعاند وحدة الوجود التي يؤمن بها الشبستري لأن مذهبها في الذاتية يضادها .

أما أساس مذهبهم فهو أن تلك الذاتية أساس الحياة التي ترسو عليه ومحورها الذي تدور حوله . فالله تبارك وتعالى ذات والإنسان ذات . وحياة الإنسان تتجلى في الذاتية ، فهو الخلق بأن يفوس في أعماق فطرته ليستخرج منها كل ما فيها من قدرته . وهو يفصل الذات الإنسانية عن الذات الإلهية .

(١) اللاهيجي : مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز . ص ٢٢٦

فعمده أن الإنسان يتبين الله على الوجه الاتم في صلاته ، فالدليل الأكيد على وجود ذات ، هو أن تجيب إذا ما نادتها ذات أخرى والإنسان الكامل في صلاته يستطيع أن يرى الله وجهها لوجه دون أن يفقد ذاته الخاصة به (١) والابتسكار والإبداع مما تزكو به الذات وتنمو ، أما التقليد والاتباع فما يضعفها أو يميتهما . كما أنها تقوى بالحن والشدائد .

وإن دل ذلك من رأيه في الذات على شيء فهو قاطع الدلالة على أن الذات كائن له كيان جد قوى ، على الإنسان أن يحفظ عليه تلك القوة بتوفير أسبابها ، وهذا ما يصاح به المعاش والمعاد .

وإقبال يخرج من هذا إلى الإدلاء برأيه في الآلام والذات ، فهي عنده يكمل بعضها بعضا ، ويتجاوز هذا متبسطا بقوله بل الجنة ينقص لذتها فقد الآلم والهم فيها (٢) .

ونحن لا نجد في مؤلفات إقبال كلمة أكثر دورانا من الذات التي يجهلها ويعزها إلى أبعد مدى ، على حين رأى الصوفية إذلالها بل محوها لتنفى في الله فناء تاما ، وهو في تمجيد الإنسان وذاته يسمو به إلى الحضرة الإلهية ، ويرى أنه بتحقيق قوة ذاته متجاوز الزمان والمكان . وحياة الإنسان إن تمكنوا إلا حياة فردية ولا وجود لحياة كلية ، والحياة إنما تتجلى في الفرد ليس إلا . فالأنا أو الإنسان يسمو بخوض معترك الحياة وما هوذا يقول في كتابه (في السماء) .

للوجود زينة تدعى (أنا)

رغبة في الذات برهان لنا (٣)

كما يستعين الله على حفظ ذاته وتمكينها من إخراج مكنونها والإفادة مما لا يقف عند حد من قدرتها ، التي يتمكن بها من تسخير هذا الوجود وطرح الحبل في عنق الشمس والقمر ليصيدهما . وهو القائل في (هدية الحجاز)

1) Schimmel : Das Buch der Ewigkeit S18 (München 1959)

(٢) د . عبد الوهاب عزام : پیام مشرق لإقبال . ص ١٤ (كراچی ١٣٧٠ هجرية)

(٣) د . حسين مجيب المصرى : في السماء . ص ٣٤ (القاهرة ١٩٧٢)

لذا لك لا إله فضم مره
لتخرج من تراب مات نظره
ولا تقبض يمينك عن وجود
له القمران في وهق بجره (١)

ولقد خص الذاتية في كتاب (هدية الحجاز) بفصلين يحمل قوله فيهما أن من
يملك ذاته يعيش سعيداً وفي قدرته أن يتحكم في مصائره ، وبذلك الذات يبلغ
الإنسان السكال وبدونها يصبح للعبد المثل ، والبعد عنها إلقاء بالأيدي إلى
التهاكة ، وقد اكتسبت وجودها من وجود الله ، وكانت مظهراً جاز الحدود
وما أجل تصويره لها في هذا الكتاب بقوله :

تأمل في انطواء كيف تبدو
تراب ديس ، منه كيف سمو
ثور وراء ستر للخفاء
وتبحث في دوام عن رواء
بنار في الصميم ثوت وقامت
تجارب نفسها ، والحرب دامت
فن هذا لاهنا النظام
وكالمرآة قد أضحت الرغام
تراب الجسم للذات الحجاب
وتبدو الشمس أطلعها السحاب
وتلك الذات تشرق من صدور
بجوهرها التراب لينا كنور

فإقبال خالع عليها أنخص خصائص الحياة مكسبها أبرز ملامحها ، معزا لها
معتزا بها ، ولولاها لما ماجت بحياتها موجاتها ، ولا خفقت في قلبها خفقاتها .
ويبلغ بتمجيدها المدى في عدها تلك الأمانة التي حملها الإنسان بعد أن عرضها
الله على السماوات والأرض فأشفقن من حملها .

(١) د . حسين مجيب المصرى : هدية الحجاز . ص ١٨ (القاهرة ١٩٧٥)

والسفر في النفس عند إقبال هو التأمل في أعماق تلك الذات، وهذا يتجاوز الزمان والمكان ، لأنهما يقيدانها ، وبذلك تتأخم الابدية وتعود إلى الإنسان محملة باليانع من ثمارها .

وإذا نظرنا في خاتمة هذا الفصل عند المؤلفين وجدنا الفارق بينهما كأوضح ما يكون ، فالشيشري يريد بالسفر رواية الجزء إلى الكل ، وهي رواية غير رجعة. أما لدى إقبال فهذا السفر في الذات نفسها بحث عن خفاياها ورغبة في الحصول على مكنون نفائسها ، فتمضي عن هذا الكون بعيداً بعيداً ولكن على أن تؤوب إلى صاحبها وهي تحمل المؤمنين العجائب من لطائفها .

السؤال السادس

يبسط الشبستري قوله في نقص الوجود عن الموجود مع أنه كل والوجود جزء ، مستفسراً في سؤاله عن هذا الجزء الذي يزيد عن الكل ، وكيفية البحث عنه للاهتمام إليه . فيرد قائلاً إن الوجود المطلق بهارضة من تعين وتشخص يسمى الموجود ، وعليه فالوجود جزء من الموجود ، أو ما من موجود إلا وهو كل وجزء من الوجود في وقت معاً والتعين جزء آخر مضاف إليه وبذلك زاد عن الكل .

وهذه الكثرة بالإضافة هي التي تبدى الحقيقة الواحدة في صور الكثرة ، وهذا ظاهر والظاهر خارجي ، أما وحدة واتحاد الموجودات فباعتبار الوجود الواحد المطلق وهو الحقيقة والباطن الداخلي .

وقد ظهر الوجود الكلي من الكثرة ، وجميع الموجودات مظهر لهذه الحقيقة والوجود الكلي يستر وحدة الجزء وأصبح الواجب جزءاً من الوجود ، والوجود هو الموجود ، والموجودات منقادة للواجب وهو جزء منها ثم يقول إن الكل وهو الموجودات والكثرة ، لا وجود له في واقع الامر ، لأنه أصبح على الحقيقة عارضا .

والشاعر العربي مؤيد لهذا بمثل قوله :

فقد صار عين الكل فرداً لذاته

وإن دخلت أفرادها تحت عدة

لك الكل يا من لا سواه فمن رأى

سراك فرؤيا ذاك من أحولية

نظرت فلم ابصر سوى محض وحدة

بغير شريك قد انطقت بكثرة

ويقول إن كل موجود مشكل من جزئين ، أولهما الوجود الذي لا تبدل
له والثاني التعيين وهو عرض ينعدم . والعالم كل وفي كل طرفة عين ، يفنى
ولا يبقى زمانين .

يريد أن العالم يتمضي عدميته يفنى ، ويصبح وجودا بتجلي الفيض الإلهي .
ويبدو عالم آخر ، وفي كل لحظة لأرض وسما مظهر . وفي كل برهة صغير
وكبير ، وحشر ونشور . وليس لشيء من دوام وثبات ، وعند الميلاد يكون
الممات .

ولست الطامة الكبرى انعدام العالم في كل طرفة عين وظهور عالم آخر ،
ولكن هذا في النشأة الأولى ويرم العمل . أما الطامة الكبرى أو القيامة ففي
النشأة الثانية ويرم الجزاء ، والفرق بين هاتين النشأتين .

وكل الأقوال والأعمال تدخر ، لتظهر يوم المحشر ، ويبدو ما انطوت عليه
الضمائر ، وفي هذا اليوم تبلى السرائر .

ويعقب الشيخ على هذا من كلامه بتمثيل ، يبدأ بقوله : إذا أردت أن تدرك
أن الموت والحياة في كل طرفة عين غير الطامة الكبرى . فتأمل موتك وحياتك ،

فن كل ما يحويه العالم من سهول وجبال ، جسمك وروحك له مثال . ثم
يورد بيتين بالعربية هما :

سبحان من ظهر فأسوته

سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدأ في خلقه ظاهرا

في صورة الآكل والشارب

وشخص معين كمثل هذا العالم ، أصبحت له كالروح وهو لك الجسم .
والبره ثلاثة أنواع من الممات .

أولها في كل لحظة وهو بحسب الذات ، والثاني موت اختياري ، أما
الثالث فاضطراري .

ويريد بالموت الاختياري كبح جماح النفس والإعراض عن مفاتن الدنيا .
أما الاضطراري ففارقة الروح جسدها . وبما أن الموت والحياة متقابلان
متضادان ، فالحياة تحمل في ثلاثة منازل . وليس للعالم ذلك الموت الاختياري
الذي لك في كل العالم .

ويقصد بالموت الاختياري وسيلة المعرفة الخاصة بالإنسان دون سواه .
ولكن العالم في كل لحظة يتبدل ، ويصبح أمره الآخر كأمره الأول .

ثم يذهب إلى أن الإنسان هو الإنسان الصغير والعالم هو الإنسان الكبير ، ويشير
إلى وجوه الشبه بين هذين الإنسانين فيقول إن جسمك كالارض ورأسك السماء .
وحواسك الأنجم وروحك كذاة . وعظامك الجبال العاليات . وأطرافك
الأشجار وشعرك النبات . وعند النزع يرجف من الندامة ، كما ترجف الارض
يوم القيامة . ويبلغ منك الجهد وتمرق ، وفي بحر الضييع تفرق . إذا ما الروح
فارقت الجسد ، فأرضك قاع صفصف ولا بد . ويكون العالم على هذا المنوال
الذي تشاهده بك في هذه الحال . البقاء للحق واليكن فان ، وفي السبع المثاني
أذلك خير البيان . وبكل من عاها فان ، كان البيان وفي خالق جديد ،
كان العيان ، وإيجاد وإفناء هذا العالم وذاك العالم ، كخلق وبعث نفس ابن
آدم . والخالق دوما في الخلق الجديد .

ولو أن المخلوقات لها عمر مديد ، وفضل الحق تعالى ، من شأنه في النجلى .
ولكن بعد تجاوز الدنيا .

بقاء الكل في دار العقبى ، وكل ما أنت مشاهد بالضرورة ، له عالمان من معنى
وصورة . ووصال الأول عين الفراق والثاني ، هو ما عند الله باق .

أى أن وجود الأول مجازى ووهى فهو عين الفراق ، أما العالم الثانى
فله الخلود .

والبقاء اسم الوجود ، ولكن إذا ظهر ، ظهر السائر لا الساكن . وبما أن
المظاهر وفق الظاهر ، فالمظاهر الدنيوى كالمظاهر الاخرى ، وكل ما أنت فاعله
فى الدنيا ، منتقل إلى الآخرة ، أى من عالم الصورة إلى عالم المعنى .

وكل فعل منك صادر ، أنت عليه لتكرارك له قادر ، سواء أكان خيراً
أم شراً ، فإنه يصبح فى نفسك مدخراً .

وتصبح الحال طبعاً بالعادة . كما تحلولى الثمار بالمدة . ومن هذا تعلم الإنسان
حرفته ، وهدته إلى الخير والشر ففكرته . وكل الأقوال والأفعال ال مدخر ،
لتظهر فى يوم المحشر . وإذا تعريت من قميص بدنك ، ظهر ما خفى من
هيك وفضلك .

والمؤلف يشير إلى هذا أخذاً من قوله تعالى : يوم تجد كل نفس ما عملت
من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ،

ويتحدث عن الإنسان بعد الموت فيقول إن جسمه يبقى ولكن من غير
كدورة ، ويعكس كالماء الصورة .

وأعمالك فى عالم الروح ، تصبح أنواراً حيناً وتوضع فى الميزان حيناً آخر
وفى هذا إشارة إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم (إن الجنة قاع صفصف ليس
فيها عمارة فأكثروا من غراس الجنة فى الدنيا) قيل وما غراس الجنة يا رسول
الله قال (التسبيح والتهليل)^(١)

ثم يقول إن التعيين يرتفع عن الوجود بالموت ، وهذا تعبير عن القيامة لأن
من مات فقد قامت قيامته .

(١) لاهيجى : مفاتيح الإعجاز فى شرح گلشن راز . ص ٥٢٥

وتصبح القدم والرأس والعين كالقالب ، وتصفو من . ظللتها صورة الطين .
يريد بذلك ليقول إن الحكم يصبح للكشف والشهود على أن الحق بأحدية ذاته .
وصفاته يتجلى في كل ذرة من ذرات الكائنات والكثرات .

ونور الحق عليك يتجلى ، وترى الله تعالى ، وتضرب العالمين أحدهما بالآخر ،
ولست أدري ماذا أنت صانع في نشواتك .

ويريد لسأله أن يذكر قوله تعالى (وسقاهم ربهم شرابا طهورا) وأن
يدرك أن هذا الطهور هو أن يصفو من نفسه . وحيدا هي من شربة ولذة وشوق .
ويا طيبها من دولة وحيرة .

وبارك تلك اللحظة التي يشملنا فيها ذلك الشراب الطهور فنغيب عن أنفسنا ،
ونفنى في الله تمام الغناء .

وإذا ما تحقق لنا هذا كله فنحن لا دين ولا عقل ولا إدراك ولا أقوى لنا ،
وفي سكرتنا وحيرتنا رقدنا على الثرى ، وإن تمس الحاجة إلى الجنة والخور
والخلد ، ففي خلوتنا مع الحبيب لا يدخل علينا غريب ،

ثم يبلغ الكلام نهايته بقوله : ولما شاهدت وجهك ورشفت تلك الخمر ،
لست أدري ما عاقبة الأمر . ولا بد من خمار بعد كل سكرة ، فالقالب تدميه
حسرة .

ويؤخذ من رد الشبستري على هذا السؤال أن الجزء هو المطلق ، والكل هو
تلك الكائنات بالاضاف إليها من عوارض هذا المطلق . وكل موجود إلى فناء .

أما إقبال فيخالفه في هذا الرأي ، لأن الجزء عنده هو الذات ، وهي أعظم
أهمية من الكل ، إنها أعظم ما يابح لنا ظريتنا . وهي تهبط من الأفلاك وأملو
كما تسقط ببحر الكون ثم تسمو ، والحياة خلود في صميمها وإن بدت لنا زمانا
ينقضى .

غير أن إقبالاً يتحدث، في هذا الصدد ملياً ويذكر الذات وما لها من عجيب الصفات وعظيم القدرات ثم ينبرى للجبر والاختيار وهو ذلك الرأي الذى عقد الشبستري له فصلاً قائماً بذاته في - مؤالته التاسع، ويؤيد قول النبي صلوات الله وسلامه عليه في غده الإيمان بين الجبر والاختيار، على حين التمس الشبستري كل سبيل لإقامة الدليل على أن الإنسان مسير لا مخير. وكلام إقبال في هذا الصدد متصل بالروح فهو القائل:

وما للخلق عندك غير جبر
ومن بعد ومن قرب بأمر

وتلك الروح من نفس الإله
بخلوتها يابح بلا اشتباه

وهذا الجبر وهم أو ظنون
بغير إرادة روح تكون ؟

فهو يؤكد أن الإنسان مخير ولا يجزم كالشبستري بأنه مسير.

وإقبال يجد الوسيلة إلى ذلك أى إلى تحقيق الاختيار بعدم السير في خطى العقل، فالوسيلة بالاهتداء بهدى الكشف الذى يسميه النوح وهو المتعلق بالروح لا بالعقل، وفي رأيه أن العقل جزء والنوح كل والدوام للنوح لا للعقل الذى لا يتسع للخلود ولا يصيب من الشعنة نارها بل شرارها.

ثم يعود إلى الذات وكأنها عنده أخص من الروح، ويقول إنها إذا اضطجعت فقد نأى عنها الموت. وعلى ذكر الموت يذكر موتاً على حدة هو سكون الخلق في شوق أليم وإبعاد الشرار عن الحشيم.

وهو يخالف الشبستري الذى يقسم الموت أقساماً يركن إلى المجاز في تسميتها ومنها الموت الاختياري أى قهر النفس وصرفها عن هواها لتصفو، وتلك وسيلة إلى المعرفة.

فالشيخ يتمثل الموت بهذه السلبية في الالفباض عن الحياة وقطع أسبابها لتأتى الإنسان المعرفة ، أما الموت عند إقبال فإنه الانصراف عن الحياة والتعلق بأذيال الفرار رعبا من معتركها . كما أنه يغالبا الموت بتلك الذات في نضجها ، وبذلك يهبها قوة ما بعدها من قوة .

والشيخ يرى يعاود التعبير عن مذهبه في وحدة الوجود التي ينفيا إقبال .

وما دام الشيء بالشيء يذكر فانشأ إلى مذهب ابن عربي في وحدة الوجود انحدر الفارق بين الشيخين ،

يقول أبو العلا عفيفى فى تعليقاته على فصوص الحكم إن ابن عربي يذهب إلى أن وحدة الوجود دعوى تؤيدها فطرة العقل أكثر مما يؤيدها الذوق الصوفي فهو لا يقول بوحدة الوجود بالمكاشفة ، بل يقرر استحالة تجلى الحق فى الوحدة ، فهذه الوحدة عنده من أوليات العقل لا تمس الحاجة فيها إلى دليل .

إلا أن الحال الصوفية هى التى تدفع ذوقا إلى تلك الوحدة الذاتية مع الحق ورأيه أن الوجود كله واحد وهو وجود الحق . أما مشاهدته أو الاتحاد به أو الفناء فيه فهذه هى الإثنية .

وابن عربي يفسر استحالة تجلى الحق فى الأحادية بقوله :

إن نظرت الحق به أى إن اعتبرت وجودك وجود الحق وأسقطت وجودك

الخاص ، كان الحق هو الناظر لنفسه . وكان حكمك لا معنى له . وإن اعتبرت الوجودين ، وهو معنى قوله إن نظرت به بك ، زالت الأحادية ، كذلك إذا اعتبرت الوجودين ، وجوده ووجودك ، وقلت إنك نظرت به بك ، ثم به فى حال فتألك فيه . وهو معنى قوله : (وإن نظرت به وبك) زالت الأحادية أيضا (١) .

(١) ابن عربي : فصوص الحكم . ص ٨٩ (القاهرة ١٩٤٦) .

وإني إنكار ابن عربي لتجلى الله في الأحادية ، يخالف الصوفية الذين يذهبون إلى أن الله يتجلى في جمال الطبيعة ، حتى ليتمكن القول إن هذه الطبيعة ليست سوى تجسد الألوهية (١) .

وإذا ما أخذنا برأى المعلق على فصوص الحكم ، وقد أدلى به وهو على حجة من كلام ابن عربي ، لوضح الفرق بين الشبستري ومن ألفه وبين ابن عربي الذي استفادت شهرته بأنه أخذ بمذهب وحدة الوجود ، ذلك المذهب الذي تمحى فيه الذات تماما .

ولنا أن نورد هنا ما يؤيد مذهب إقبال في إحياء الذات وعدم إفنائها وهو رأى لعظيم هندي من رجال الدين يؤخذ منه أن طالب الدين حري بأن يكون في موضوعيته كطالب العلم . وأن تكون هذه الذاتية نفسية عضوية ، حتى يتأتى له أن يمتدى إلى منهج حيوى جديد له . وأن يعد ذاته العهد الأخير لوجوده من غير ما تردد . على ألا يكون في تلك التجربة أى سر خفى ولا أى انفعال . وللقضاء على هذا العنصر الانفعالى راعت أصول التصوف أخيرا عدم السماح بما يعرف بالجماع ، وإيجاب الاجتماع في كل يوم ، رغبة في القضاء على العولة الذاتية .

وبالتالى تصبح التجربة طبيعية إلى أبعد مدى ، ولها أثرها العميق في الذات . ويتجاوز الذات التفكير المحض ثم تتصل بالخالق . ولكن أخوف ما يخاف عليه هو أن تتواني في مساهما ، وانصرافها في تجربتها عن الوصول إلى الغاية . وإن تاريخ التصوف في الشرق ليفيد أن الانصراف بالوسيلة عن الغاية كان أمرا سيئا المغبة . فليست غاية الذات أن ترى شيئا بل أن تكون شيئا ، وأن تقلص الفرصة الأخيرة لشحن موضوعيتها .

ويعثر على (أنا) قائمة على أساس أقوى رايست مثل (أنا أفكر)

1) Braginsky; Antologia Persidskoy Poestli. Str 12(Moskva1958).

هند ديكارت ، ولكن مثل (أنا أستطيع) عند كانت . وليست غاية الذات أن
تتحرر من فرديتها . وان يكون عمما عقليا بل حيويا . وترى أن العالم ليس
ما يشاهد ويعرف من خلال التصور ، بل ما يشيد ويجدد في دأب ودوام^(١) .

إلا أن إقبالا يخالف هذا في الاعتماد على العقل ، ففي رأيه أن العقل عاجز
عن إدراك الخالد ، لأن هذا العالم الهندي يريد ليستثنى الانفعال والوجدان
من الدين مطلقا .

وهذا ما يظهر إقبالا بظهور الحق ، ويبرز فيه جانبين ليسمو بجناحين من
فكر وروح .

1) Ikbal Ali Shah : Islamie Sufism pp. 95, 96 (London 1988)

السؤال السابع

في الإجابة على هذا السؤال ، يعرف الشبستري بن يدعى عند الصوفية
بالإنسان الكامل . ومبلغنا من العلم أن محي الدين بن عربي من أهل القرن
السابع الهجري ، أول من تحدث عنه ، على حين كان معناه معلوما لدى الصوفية
منذ نشأة التصوف .

فهو القائل مانصه : فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا ، ولهمذا قال
لإبليس (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين
صورة العالم وصورة الحق . وهما يدا الحق . وإبليس جزء من العالم لم تحصل له
هذه الجمعية ، ولهذا كان آدم خليفة ، فإن لم يكن ظاهرا بصورة من استخافه
فيما استخافه فيه فما هو خليفة ، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي
استخاف عليها ، لأن استنادها إليه ، فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه ،
وإلا فليس بخليفة عليهم . فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل . فأنشأ صورته
الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى (١)

وتعريف الإنسان الكامل في المذهب الصوفي أنه من حقق اتحاد أحديته
الأصلية بالله الذي خلق على صورته ، وهذا هو أساس الفلسفة الإلهية عندهم التي
تذهب إلى أن التجربة الباطنة أصل المعرفة بالله . وعلى ذلك فالداخلون في زمرة
الإنسان الكامل ليسوا الأنبياء فحسب من آدم إلى محمد صلوات الله وسلامه
عليه بل تضم هذه الزمرة خصوص الخصوص من الصوفية المعروفين بالاولياء ،
وهم كالأولياء لديهم من إشراق فوري . وهو ظهور الأنوار العقلية وفيضاتها
بالإشراقات على النفوس عند تجردها ، فاهم القدرة على معرفة غير المعلوم
وغير المشاهد ، إذا ما ارتفع حجاب الحس فجأة . وانتقلت النفس إلى
نور الحق .

(١) محي الدين بن عربي : فصوص الحليم . ص ٥٥ (القاهرة ١٩٤٦)

والولى متجدد بالله ، وهذا الاتحاد نهاية الطريق الذى يسلكه وحياة الفوز
بنعمة الله ، وهى نعمة لا يجدها ولا يفقدها بما يعمل ، بل بقدرته الروحية التى
خلق بها . والولى يجمع الواحد بالمتعدد ، فالعالم معتمد عايه فى دوام وجوده
وللقطب الرياسة على الاولياء ، وبه وبهم تتشكل للعالم هيئة خفية لتدبير شئونه .
والاولياء يطوفون بالعالم كل ايلة ، وإذا اتفق لعينهم عدم الوقوع على موضع
فيه ، ظهر بهذا الموضع صدع من غد ووجب عليهم لإخبار القطب بالامر ،
وبركته كفيلة برأب هذا الصدع .

تلك عقائد وتجارب تبين طبيعة الله والإنسان ، وقد انتقلت من التوحيد
القرآنى إلى فكرة وحدة الوجود . فالإنسان الكامل يعكس القوى الإلهية ،
وكأنه المرآة تعكس صورة . ويذهب الجبلى إلى أن الإنسان الكامل يتلقى من
الله نبلى الأسماء الحسنى ونجلى الصفات . وهو حياة الكون بأمره ، وكل
ما فيه مستمد منه (١) .

وخص الجبلى الإنسان الكامل بباب فى كتابه (الإنسان الكامل) يعده
عمدة أبواب هذا الكتاب واهتم بتحديد التعريف وحصر المعنى حتى لا ينصرف
إلى غيره فجعل عنوان الباب (الباب الموفى ستين فى الإنسان الكامل وأنه محمد
صلى الله عليه وسلم . وأنه مقابل للحق والحق) .

فقال إن أفراد هذا النوع الإنسانى كل منهم نسخة للآخر بكماله ، ولا يفقد
فى أحد منهم ما فى الآخر شئ إلا بالعارض ، فاشبههم بالمرآتين المتقابلتين .
ومنهم من تكون الاشياء فيه بالقوة ومنهم من تكون بالفعل ، وهم الكمل من
الانبياء والاولياء ، غير أنهم يتفاوتون فى كمالهم ، فمنهم الكامل والاكمل ،
وليس لاحد منهم ما لمحمد صلوات الله وسلامه عليه . فهو الإنسان الكامل
والباقون من الانبياء والاولياء الكمل .

1 — Nicholson : Studies in Islamic Mysticism pp. 77 — 87
(Cambridge 1921) .

(م ٩ — الفارسى)

وبضيف إلى ذلك قوله إن الإنسان الكامل هو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود وهو واحد منذ كان هذا الوجود إلى الأبد ، كما أنه يتنوع في ثياب . وذكر أنه اجتمع به في شيخه شرف الدين الجبرتي ، وهو لا يعلم أنه النبي صلى الله عليه وسلم . ويقول إنه ظهر في صورة الشبلى رضى الله عنه ، وهذا هو تجلى الحقيقة المحمدية في الآدميين . واتصل كلامه حتى بلغ قوله إنه لا يزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهم ابصالح من شأنهم ويقيم من عوهم . وهم خلفاؤه في الظاهر ومدو حقيقته في الباطن . والإنسان الكامل يقابل الحقائق العلوية باطافته والسفلية بكشافته . وجعل يسوق الامثلة لذلك حتى ذكر أن الإنسان الكامل هو الذى يستحق الاسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك ، ومثاله للحق مثال المرأة التى لا يرى الشخص صورته إلا فيها وقد أوجب الله تعالى ألا ترى أسماءه وصفاته إلا في الإنسان الكامل . وهذا معنى قوله تعالى : إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا . وفسر ذلك بأن الإنسان ظلم نفسه بأن أنزلها من تلك الدرجة جهولا بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدري (١) .

وبعد هذه التوطئة التى مهدنا بها بين يدي الموضوع للفهم على أساس منها ، نعود إلى الشبستري لنرى كيف تصدى للكلام فيه وإلى أى مدى كانت موافقته المتصوفة فيما ذهبوا إليه وتذهبوا به .

ونحن هنا نرى أن نعرض هذه التوطئة بما يشبه أن يكون تلمة عليها ، لنذكر معنى السفر في النفس عند الصوفية بعامة ، وقد اخترنا كتابا ليس بقديم في أحكام التصوف جاء فيه قول مصنفه مبينا معنى السفر بأنه السفر المنوى وهو أعظم الأسفار وأشرفها وأنجحها وفيه سعادة الدارين لأنه سفر الأرواح وانتقالها من ديار الشهوات النفسية وسيرها في أرض النفوس الطبيعية لقطع مفاوزها

(١) الجيلانى : الإنسان الكامل ص ٢ ص ٤٤٦ ٤٧٤ ٤٨٤ (القاهرة)

ومراحلها وخلص النفس من رذائلها وغوائلها إلى أن تصل إلى ما-كوت
السموات وتلحق بمقامها الاصل^(١) .

تحدث الشيخ الشبستري أول ما تحدث عن المسافر إلى الله والسالك تلك
الطريق التي تفضي به إلى ما ينشد من كمال وهو ذلك التوحيد العيساني الذي
لا سبيل إليه إلا بالسفر المعنوي .

وهو يتعامل عن هذا المسافر من هو ، ويربط السفر والمسافر بمن يستحق
أن يسمى الإنسان الكامل ، كما يحمل هذا السؤال الذي يجيب عليه متصلا بسؤال
سالف عن معنى السفر في النفس .

فهذا المسافر هو المنطلق من نفسه طارحا عنه كل أدرانها ، ليصفو كما تصفو
النار من دخانها . ثم ذكر كيفية الانطلاق من النفس أو السفر ، وهو قطع
مراحل ومنازل ومغادرة الإمكان والتعين في اتجاهه صوب الواجب ، وذلك
بكف النفس عما يشين من أعمال وأقوال ، وهي التي تقبح في الشريعة والطريقة .
وسيره في سفره سير كشفى وهو أسمى من السير الاستدلالي ، لأن الأول بالشهود
والمعاينة والثاني بالدليل ، وليس الخبر كالمعاينة . *

ثم يشير إلى الإنسان الكامل فيقول : إنه يسير على العكس من السير الأول
في المنازل ، وذلك حتى يصبح الإنسان الكامل . وإنه ليقف بنا القائل هنا لنجد
شيخنا مخالفا للصوفية على وجه عام من حيث قولهم إن الواحد هو الذي يسرى
في المتعدد ، ولقد ذكر هذا في فصل سابق ، إلا أنه هنا ينتقل من السلبية إلى
الإيجابية ليقول إن الإنسان الكامل ينبغي أن يسير إلى الله ، أي من الكثرة إلى
الوحدة أو من التقيد إلى الإطلاق ، وهذا هو رفع الإلينية وانحداد القطرة
ببحرها .

(١) حسن رضوان : روض القلوب . ص ٢٦٨ (القاهرة ١٣٢٢ هجرية)

ثم يدعو إلى تذكر الأطوار التي مر بها الإنسان وهي أطوار جمادية إلى أن أصبحت له روح يستمد المعرفة منها ، وتحرك بالقدرة ، وجعله الله صاحب إرادته ، وأحس بالعالم وهو طفل ، وربت فيه الجزيئات ، فانتقل إلى الكليات ومن القوى المحركة إلى القوى المدركة . فظهر فيه الغضب والشهوة والحرص والبخل والنخوة ، وجرت عليه الصفات الذميمة . وأصبح شرا من الوحش والشیطان والبهيمة . وبلغت مرتبته الإنسانية في دائرة الوجود النقطة الأخيرة في قوس الظهور المقابلة لنقطة الوحدة ، وبذلك انعكست في مرآته كثرات الأسماء والصفات الوجودية والإمكانية . وتميز الإنسان بذلك وأصبح أكمل الكائنات واستحق أن يكون خليفة الله في أرضه . وإذا ما جاءه من عالم الروح نور ، وهو العام الذي والإلهام الإلهي ، فإن قلبه يضيء بنور الحق ، ويعود من طريق قدم منها ، وهي للتعبدات والكثرات ، ويتحقق له الوصول إلى ما يريد

وبالجذبة أو يقين البرهان ، يصل إلى حقيقة الإيمان ، ويرجع من سجين الفجار إلى عِلين الأبرار ويتوب وتحسن توبته .

والتوبة عند الصوفية تسمى باب الأبواب ، لأنها أول ما يتقرب به السالك إلى الله .

قال القشيري التوبة أول منزل من منازل السالكون وأول مقام من مقامات الطالبين ، روى عن الجنيد حين سئل عن التوبة قوله أن تنسى ذنبك ، وأراد بذلك توبة المحققين الذين لا يذكرون ذنوبهم بما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره^(١) .

وفي نظر الصوفية أن التوبة إنما تكون بفضل من الله ، وبرحمته التي يغمر بها

(١) القشيري : الرسالة القشيرية . ص ١٥ (القاهرة)

من كسب المعصية من عباده (وینخص برحمته من يشاء) بلا واسطة ولا آلة حتى يعلم عباده أن التوبة محض عطاء من الله (۱)

وفي التوبة يقول فريد الدين العطار : (إذا كسبت الإثم فافتح مفتوح الباب وإن يفتح لك من بعد فمليك بالمتاب. ولو قدمت من باب الصدق مرة ، لمكان لك من الفتوح ما لا يحصى كثرة) (۲) .

ويؤي القشيري كلامه فيقول إن هذا الإنسان يتنزه عن مذموم الأعمال ، ويصبح كإدريس النبي الذي صعد إلى الأفلاك . فيقال إن إدريس بن شيث عليهم السلام أخذ نفسه بالرياضات والمجاهدات حتى خرج عن بدنه واختلط . بملائكة الأفلاك ومضى إلى عالم الأرواح المقدسة ، وأقام هناك ستة عشر عاما بلا طعام ولا منام وبحكمه إنا رفعاها مكانا عليا ، رفع إلى السماء الرابعة وهي مقام القطب (۳) .

وإذا ما وجد من صفات السوء النجاة ، فإنه كنزوح صاحب إيات ، ولا تبقى قدرته الجبروتية في السكل ، ويصبح كخليل الله صاحب توكل .

يريد بذلك أن قدرته الخاصة به تفنى فناء تاما في قدرة الله الكلية ، ويكون له مقام فناء الصفات المعروف عند الصوفية بالطمس ، ويدرك أنه لا يملك أية

(۱) د . قائم غنی : تاریخ تصوف در اسلام . ص ۲۲۲ (تهران ۱۳۲۲ شمسی)

(۲) گر گنه کردی دراو هست باز

توبه کن کاین در نخواهد شد فراو

گر درائی از در صدق دی

صد فتوح بيشمار آید همی

(۳) لا هیجی ، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز . ص ۲۶۰

قدرة ، ولا قدرة إلا للحق . وإرادته إلى رضا الله تنضم ، ويمضى كرمى إلى الباب الأعظم . فإن الرضا باب الله الأعظم . ويحمد من علمه الخلاص ، ويمضى سماويا كعمى . أى أن علمه ينفى في علم الحق . أما وجه التشبه بينه وبين عيسى ، فولد عيسى من نفخة جبريل مظهر العالم والحياة ، وإحياء الطير التى تشبهه حمة السالك التى يطير بها إلى عالم القدس ، وإحياء مولى الجمل بالعالم ، وعمل الخوارق التى يعمل الأولياء مثلاما .

ويتخلل عن وجوده تمام التخلل ويفى في الله ، ويبلغ مقام محمد المحمود ويالحق به صلى الله عليه وسلم في معراج ، وبعد أن كان الآخر يصل كالنقطة إلى الأول منه بدأ وإليه يعود ، ويصل إلى حيث لا يصل ملك ولا مرسل ، وهذا ما ليس بجاصل إلا للإنسان الكامل .

تلك هى الصفات التى أجراها الشبسترى على الإنسان الكامل في رده على السائل ، وقد عقب على ذلك بالتمثيل غير مرة . وتفرقت به شجون الحديث فذكر النبى والولى وجهه الاشتراك والامتنياز بينهما . ويبدأ هذا التمثيل بقوله كالشمس النبى وكالقمر الولى . وهما متجددان في مقام لى مع الله .

والإشارة إلى حديث جاء فيه : لى مع الله وقت لا يسع معى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل .

ويقول إن النبوة فى ذاتها صافية ، والولاية فيها ظاهرة وليست بخافية . ولا بد للولاية أن تخفى فى الولى ، ولكنها ظاهرة فى النبى ، والولى يتبع النبى ، والنبى محرم للولى .

والشيخ فى هذا على حجة من قوله صلى الله عليه وسلم : على منى وأنا منه ، خلقت أنا وعلى من نور واحد ، أنت منى بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى .

ويمضى الولى فى تلك الخلوة محبوبا ، وإلى الحق مجذوبا . وذلك لأن

الأول يحب الله ، وبعثابعته للثانى وهو محبوب الله ، تسرى فيه هذه المحبة .

ثم يقول عن الولي إنه تابع من جهة المعنى ، وعابد من حيث المعنى . فريداً بذلك أنه وصل إلى الفناء في الحق ، فتابعيته وعبوديته من حيث الصورة مرفوعتان عنه . ويبلغ به الكلام انتهاء بقوله إن بلغ أمره نهايته ، أصبحت النهاية بدايته .

أى أن السالك الآخذ بالشرعية والطريقة في سيره إلى الحق حين يبلغ الفناء فيه وهى مرتبة الولايه ، وتلاشى القطرة في بحر التوحيد الحقيقى ، تنطبق قوس النزول على قوس العروج فتتصل نقطة النهاية بنقطة البداية .

وكأننا رأى شيخنا أن كلامه في جوابه هذا لم يسكن جامعا مانعا ، فعقب عليه بفصل عنوانه (جواب في السؤال الثانى) لأنه في الشطر الأول من البيت الذى تضمن سؤاله عن المسافر ، تصدى له بما ندرك منه أنه يريد به الإنسان الكامل تليحا لا تصريحاً ، كما أنه في التمثيل الذى عقب به على جوابه تحدث عن النبى والولى ليعقد الموازنة بينهما ، وكان السابق إلى الفهم أنه أراد بالإنسان الكامل ذلك الولي ، وبذلك هيأنا لفهم جديد أو مزيد من رأيه في هذا الإنسان الكامل .

فبدأ بقوله إنه ذلك-الذى يقوم بعمل العبودية مع ماله من كمال وتعام وسيادة ، مريداً بذلك أنه بعد تجاوزه بالتصفية والتجلية حدود المحسوس والمعقول ، والوصول إلى شمع نور تجلى الذات الاحدية ، والفناء التام فيها ، لا ينهى عبوديته ولا يركبه الغرور بكل ما نال من سمو المنزلة وعلو القدر .

وبعد طيه للمسافة ، يتوج الحق رأسه بالخلافه . ويجد البقاء في الفناء ، ويصبح خليفه الله الهادى إلى سواء السبيل . جاعلا من الشريعة له شعارا ومن الطريقة دثارا ، فيصبح جامعا بين الفناء والبقاء ، أى أنه يفتى ذاته لتبقى في الذات الإلهية . وما دام واسطة الله لهداية الخلق ، فقد أصبح بحميد السجايا موصوفا .

وبالعلم والوحد والتقوى معروفا . والكل معه ، إلا أنه عن الكل بعيد .
وتحت قباب الستر بعيد .

أى أنه مع كل ما يجرى عليه من صفات الكمال ، بعيد عن كل شيء لكونه
في مقام الفناء المطلق ، وانفصل عن كل التعيينات والكثرات ، واختفى تحت
ستر الفناء .

وقفى على ذلك بتمثيل يبين فيه أن الشريعة كالقشر والطريقة كالب
والحقيقة لب اللب .

فيعول إن اللوزة يفسد لبها إذا خدشت قشرتها قبل نضجها ، ولكن إذا
نضجت ، بغير قشرتها طابت ، فإذا فضضت عنها قشرتها ، استخرجت منها
لبها . ثم وضع التشبيه بقوله إن الشريعة قشر لبها الحقيقة . أما ما بينهما فهو
الطريقة . ووجه الشبه أن الشريعة هي الظاهر من الأحكام ، أما الطريقة فسلوك
خاص بأصحاب الحال والمكاشفة .

أما الحقيقة فهي اللب . وهو من اللوزة أطيب ما يطاب . كما أن
الطريقة بالنسبة إلى الحقيقة هي ظهور التوحيد الحقيقى . فلها منزلة القشرة .
ولا نضج لب بلا قشرة . ولا حصول للحقيقة بلا شريعة ولا طريقة . وحاصل
هذا البيت أن الشريعة والطريقة هما ما تحصل به الحقيقة .

ويؤيد الالهيى شارح الشبترى هذا المعنى بقوله تعالى : وما خلقنا الجن
والإلس إلا ليعبدون ، أى لكي يعرفوا عرفانا حقيقيا يقينيا بالمشاهدة
والمكاشفة وهذا ما لا يحصل إلا بالعبادة .

وبالحديث القدسى الذى جاء فيه : كنت كنوا مخفيين فأحببت أن اعرف
خلقات الخلق لى اعرف . ويضيف الشيخ إلى ذلك قوله إن العيب فى طريق
السالك نقص اللب ، أما إذا كمل بالنضج ، فلا ضرر بمسه إذا طرح القشرة . وإذا
اتصل العارف بيقينه ، انكسر اللب والقشرة .

وذلك أن من السالكين من ستر النور الإلهي عقلم فذهلوا عن أنفسهم ، ومن العلماء من تسقط عنهم تكاليف الشرع لأنهم مسلوب عقلم . ومن هؤلاء من يفتقون من لشوتهم ويثوبون إلى أنفسهم هداية الحلق فيؤدون الفرائض ولا ينسون أحكام الشريعة بأية حال .

ويعمى عن هذا العالم لغير إياب . ويشبهه مع القشرة أو الشريعة بالحبة التي إذا أمدتها الشمس بالحياة ، أصبحت دوحة ثابتة في الأرض سائمة في السماء .

يريد ليقول إن السالك يتولى الوعظ والإرشاد بين الناس ويعلمهم مالا يعلمون فيسرى عليه فيهم وكأنه حبة نمت وتكاثرت .

ويشبه هذا السالك بالفرجار الذي يدور حول نفسه فيصل من النهاية إلى البداية . أى أنه يعود من مقام الوحدة والجمع إلى مقام الكثرة والفرق ، ويسلك السلوك الأول الذي بلغ به تلك المرتبة العالية من عبادات ومجاهدات .

ويكرر الشبستري بيتا بنصه أورده من قبل تحت عنوان (جواب في السؤال الثاني) وهو وبعد طيه المسافة ، يتوج الحلق رأسه بالخلافة .

ويذكر أن هذا ليس تناسخ الأرواح ، بل إنه من جهة المعنى . وظهور في عين التجلي .

وقد سئلوا وقالوا ما النهاية

فقيل هي الرجوع إلى البداية

وعرض لما عرض له من قبل من تعريف بحمد النبي والولي . فقال إن النبوة ظهوراً من آدم ، وبلغت كمالها في الخاتم ، وقال إن الولاية باقية منذ أن اختتمت النبوة ، ولمكنها تعرف من مظهر النبوة ، لتظهر في الأولياء .

وعبر عن مذهب الشيعة بقوله إن ظهور كمال الولاية سيكون في خاتم الأولياء ، يريد به المهدي المنتظر ، ويتم به العالمان . والأولياء له كالأعضاء ، فإنه كل وهم كالأجزاء . . ولما كانت له بالنبي صلى الله عليه وسلم نسبة تامة ،

فيه تكون الرحمة العامة ، ويصبح القدرة لهذا العالم وذاك العالم ، ويظهر الخليفة من أولاد آدم .

ويتلو ذلك تمثيل في بيان مراتب الانبياء والاولياء بالنسبة إلى النبي صلوات الله وسلامه عليه

وفيه يذكر الشمس بشروقها وغروبها ، وكيف أن الفلك الدوار ، به يكون الزوال والمغرب والعصر والنهار . وقد مهد بهذا ليقول إن نور النبي شمس وما أعظم ، وظهر من موسى ومن آدم . وأوما إلى أن الانبياء مراتب . وجنح إلى التمثيل والتخييل فقال إن للشمس ظلال على الدوام ، وهذا لمعراج للدين القوام . مريدا بذلك أن الشمس بارتفاعها في السماء وهبوطها يختلف ظلالها طولا وقصرا في درجات . ولكنهما في نصف النهار لا تلقى ظلالها . ودرجات ظلالها كالمرآق في سلم العروج . وفي عهد النبي صلى الله عليه وسلم بلغت الشمس وسط السماء ، فتلاشت جميع الظلال . وهذا العهد هو العهد الذي بلغ فيه نور النبوة أوج كماله وبذلك كان المصطفى أى المختار من كل ظل وظامة .

وليس من نافلة القول هنا أن نفسر ما يعرف بنور محمد الذى ذكره الحلّاج في كتابه الطواسين فقال (ليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب السكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم . واسمه سبق القام لأنه كان قبل الأمم) .

فهو النور الأزل ومنه أنوار الانبياء والاولياء . وأول ما ظهر فى العربية من المؤلفات المعروفة بالمولد ، كتاب التنوير فى مولد السراج المنير لابن دحية من أهل القرن السابع الهجرى ، ولم يبق الزمان على هذا الكتاب ، إلا أنه من المقطوع به أنه يتضمن ذكر أنور محمد وانتقاله (١) .

وجاء فى مولد الخفاجى المتوفى عام ١٩١٢ ، أخرج البيهقى بسنده عن

جابر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أول شيء خافه الله تعالى قال : هو نور نبيك يا جابر ، خلقه وخلق منه كل خير وخلق به - ده كل شيء (١) .

ويعود إلى الشبستري لنجدد يقول إنه صلى الله عليه وسلم لم يكن له ظل مظلم . لأنه شمس أو نور في وسط السماء ، ثم عجب لكونه من حيث الحقيقة نور الله ، ومن حيث الشخص والتعين ظل الله .

وله قبلة بين الغرب والشرق ، فهو بين النور ومفرق . وتبوأ النبي صلى الله عليه وسلم منزلة أعلى من منزلة الأنبياء طرا ، وجعل وجود الناس من ظل نوره . وقال في تفضيله على الأنبياء : بما أن النبي كان في الرسالة الاكمل ؛ فلوام أن يكون من كل نبي أفضل .

وهنا نألمس بما وقع في تاريخ الترك وكان عميق الاثر في أديهم . ففي القرن الرابع عشر الميلادي وفي مدينة بروسة اتفق أن شيخا - ا من مشايخ الصوفية يسمى سليمان چاي كان يلقي السمع ذات يوم إلى أحد الوعاظ . وكان من كلام هذا الواعظ قوله إنه لا يفضل محمدا صلى الله عليه وسلم على غيره من المرسلين ، وهو على حجة من قوله تعالى في سورة البقرة (لا نفرق بين أحد من رسله) وكان بين الحضور عربي من أهل الشام ، فما سمع هذا من كلام الواعظ حتى استشاط عليه وصاح قائلا : أيها الجاهل ؛ لا بصرك بالتفسير ، ولقد ذهبت عن التشابه والناسخ والمفسوخ . فإن المعنى المقصود من هذه الآية هو عدم التفرقة بين الرسل في أمر الرسالة والنبوة لا في مراتب الفضل . وإلا فكيف يفسر قوله تعالى (نالک الرسل فضلنا بعضهم على بعض) (٢)

(١) الخفاجي : قصة المولد النبوي الشريف . ص ٢٣ ر القاهرة ١٩٥٢)

(٢) د . حسين مجيب المصري : في الادب العربي والتركي . ص ١٩٤ (القاهرة

وعاد إلى بلده مغضبا ، واستغنى في قتل الشيخ ثم عاد إليه وقتله . وكان هذا باعثا بمع سليمان چاي على أن ينظم (مولدا) هو أروع منظومة من نوعها في الادب التركي القديم . وكانت ظاهرة هامة في تاريخ هذا الادب لأن أكثر من شاعر تركي عارضها من بعد . وقال الكتاب التركي القديم لطيفي إنه اطالع على مائة مولد فما وجد في واحد منها ما وجد في مولد سليمان چاي من جمال اللفظ ورقة المعنى واتقاد العاطفة . ولا كان لمولد غيره ماله من جودة واستفاضة شهرة (۱) .

ومن قول سليمان چاي في مولده (كان محمد في الصورة آخرهم ، إلا أنه في المعنى أولهم . إنما وجد الوجود بسببه . وكان العالم لأجله . وإلى محمدك عن هذا النور كيف انتقل ، وإلى من جاء وإلى من رحل . اصنع إلى بأذن روحك الآن . فإني عن هذا الكلام المايح بيان) (۱) .

ودار كلام الشبستري في هذا النطاق إلى أن قال في تفضيله صلى الله عليه وسلم : بما أنه كان في الرسالة الاكمل ، فهو من كل نبي أفضل . ثم ذكر أن الولاية ظهرت في خاتم الاولياء . وقال إن النبوة ختمت به محمد كما ختمت الولاية بالإمام المهدي .

(۱) لطيفي تذكره لطيفي . ص ۵۷ (درسمادت ۱۳۱۴)

صورتا كچه محمد صوك ايدي

الا معنيه قومون اون ايدي

بونجه زارليغه سبب هم اول ايمش

عالم اول اولدوغى ايجين اولمش

داخى اول نور نيجه نقل اندوگنى

كاملره دالب كا كتدوگنى

دوتك امدى جان قلاغنى بوسزه

تايجان ايدم بوسوز خوش سزى

وإن اقتبس الأولياء نور الولاية منه بحسب مراتبهم . وبه يمتلئ العالم
بالأمن والإيمان ، ويستمد الروح منه الجاد والحيوان .

ولا يبقى في العالم كافر ، والعدل الحق فيه ظاهر .

ويقول في البيت الأخير إنه واقف بسر الوحدة على الحق ، ويبدو فيه
وجه المطلق

هذا ، وقد يكون من نعمة القول في تبیان فضل النبي صلى الله عليه وسلم بعد
إيرادنا ما أدلى به صوفيان فارسي وتركي ، أن نختار أبياتا في هذا الصدد لصوفي
عربي هو الشيخ حسن رضوان في مطلب من كتابه روض القلوب عقده على
بيان مراتب العارفين التي تختلف باختلاف آدابهم ، وأن أعظمهم رتبة من
أشرقت عليه أنوار حقائق آدابه صلى الله عليه وسلم ، حتى أدرك بذلك رتبة
الخلافة الكبرى والدعوة إلى الله تعالى على بصيرة نيابة عنه صلى الله عليه وسلم
في أمته (١) .

نبينا أجل من تأدبا
لربه وباب من تقربا

وفيه قال الله مازاغ البصر
وما طغى بل اعتداله استقر

ففي مقام قاب قوسين الثفت
عن السوى وعند رؤية ثبت

أو أنه مازاغ بالثقصير
في الحكم عن بصيرة البشير

(١) حسن رضوان : روض القلوب . ص ٤٨٢ (القاهرة ١٣٢٢ هجرية)

وما طغى بالسبق عنها بل وقف
فيما رآه عندها وما انحرف

ففاق كل الانبياء بما انسحب
عليه دون غيره حين اقتراب

وذلك المقام مخصوص به
فلم يكن لغيره في قربه

فبان وجهه الفرق بين المصطفى
وغیره ممن له المولى مصطفى

وبعد ، فالتحصيل من كلام الشبستري أنه يريد بالمسافر من يسلك طريق
التصوف في رحلته إلى الذات الإلهية ليفنى فيها ، وهو يبدأ بالتوبة متأسبياً في
هذا بالسالك الذي يزكى نفسه بها ، ويشبه الانبياء في ذلك .

ولكن الشيخ بتمثيله يبسط الكلام طويلاً في النبي والولي ، بما يستدل منه
على أنه يرى الإنسان الكامل فيهما متوقفاً أن يتوفراً على انحياز مهمتهما وهي
هداية الأنام وفق الشريعة والحقيقة .

وهذا لا يحدد الشيخ تعريفه على وجه الدقة الإنسان الكامل ، فلا نكاد ندرك
منه ما إذا كان يريد به كل إنسان متحقق بالكمال ، أم أنه يخص الانبياء والاولياء
وحدد بهذا الكمال دون غيرهم من الكمل ، ولعل تكريره للتمثيل أدى إلى تداخل
أوقع في شيء من اللبس . كما تمن لنا فكرة أخرى تتعارض مع فكرة الشيخ ،
وهي أن الانبياء والاولياء الذين يعظون الخلق بالشريعة والحقيقة ، إنما يصلحون
الدنيا بالدين ويهدون الناس إلى ما فيه خير لمعاشهم ومعادهم .

وهذا من صفاتهم يخالف صفات من اريد بهم أن يرفضوا دنياهم ويفنوا
ذاتهم وينسوا أن لهم وجوداً ، فما تبقى لهم كيان أى كيان .

أما إقبال فما شد رحاله إلى الفناء ، ولا يزال هذا العالم بما وسع ، بل يتجاوز ما لا يعتمد عليه من تجارب ليست بذات دوام ليصل إلى تجربة متميزة بمقوماتها راسخة بصفاتها ، يستوحى منها ما يتكشف به سر حياة روحية يستقيم بها أمر دنياه .

فسفرة الصوفي إلى حيث يفقد ذاته ، هي سفرة إقبال التي يتجاوز فيها كل حد وقيد إلى حيث يعثر على تلك الذات ضالة منشودة وجوهرة مفقودة . ولا تعدو هذه السفرة أن تكون نظرة ، يفرص بها على أعماقه ، فيختلئ بذات الحق ويرى المولى والمولى يراه ، كما شاهده صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج . وهذا في مذهبه بلوغ أوج الكمال .

وهو يتحدى الصوفي وينازعه الغلبة ، معارضا له بالخلاف فيقول :

بذاتك كن قويا في حضوره

حذار من الضياع ببحر نوره

فهذا الذى يرى ربه من خلال ذاته لأمر الدين والدنيا لإمام ، يفقد من عمى من الأنام . وبذلك يواجه إقبال الدين والدنيا جميعاً . كما يعد الاقتراب من الله وسيلة إلى جملة مثاله المحتذى ، وبذلك يأخذ عنه العظيم الكريم من خلقه . إلا أنه لم يذكر نبيا ولا ويا ، مخالفا بصنيعه هذا صنيع الشبستري ومن اف افه من المتصوفة .

ومن جرت عاية هذه الصفات هو وحده الإنسان الكامل عند إقبال . ثم يوصى ويؤكد الوصية على الناس بطلبه والتعلق بثوبه حرصا عليه ورغبة فيه ، كما يزجر عن مد البمين إلى الشيخ ، داغيا إلى أخذ الخذر من شخص لا تراه العيون .

مريدا بذلك قصر الكمال على الإنسان الذى حدد له نهجا ينقل فيه خطاه إلى تملك الغاية التي يريد له أن يباقيها ، وقد أنهى كلامه فيه بذكر صفاته :

كثل الشمس تشرق في الصباح
لديه شمس أفكار صحاح

ومن عجب أنه في ذاتيته وروحانيته ومثاليته ، لم يفس دنيا الناس وهي تموج
بهم من قريب أو بعيد ، فرأى على ذكر الإنسان الكامل ذكر الغربي في سياسته
وحضارته فعابه في نظام حكمه وساءه منه أن يسير في خطى الشيطان ، ويتهاوت
على حطام الدنيا ، ونعى عليه جوعاً لا يشبع ، وطمعا لا يقنع ، وصحوة للجسم
وغفوة للروح ، وهذا ما أزرى عنده بالدين والفن . كما قال إن زاد الكفر
العقل ، والإنسان في الغرب له القتل !

والحاصل من قوله أن كمال الإنسان بروحه في المقام الأول ، وبسبب من
ذلك ، نفى عن الإنسان الغربي مثالية الكمال .

السؤال الثامن

يتضمن هذا السؤال قوله لانسيان لها على طول الزمان ، انطلقت بها في مطامع القرن الرابع الهجري صيحة الحسين بن منصور الحلاج ، ذلك الصوفي الذي استفاضت له الشهرة ، وكانت شخصيته ومذهبه موضع اهتمام المتأملين في الغابر ، والدارسين في الحاضر . قال عنه مؤلف من القدامى إنه تصوف وأسرف وتعبد وبالع في المجاهدة ، ثم ركب الغرور والرغبة في الرياسة . وقد ضرب في البلاد طولا وعرضا ، وجال بخراسان وما وراء النهر والهند ، وكانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ومن خراسان بأبي عبد الله الزاهد ومن خوارستان بالشيخ حلاج الأسرار (١) .

والحلاج متميز من صوفية عصره بأنه لم يخف مذهبه عن الناس ، على أنه من قبيل المضنون به على غير أهله ، بل كان يحوس خلال الأسواق وهو في حالة من الجذب والطرب ويرفع عقيرته بقوله : يا أهل الإسلام أغثوني ، فليس الله يتركني ونفسي فأتني بها وايس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهذا دلال لا اطيعه ، وأصاح بهم في جامع المنصور قائلا : اعلوا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني أو جروا وأسترح ، ليس في الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي (٢) .

وقد انبرى فريد الدين العطار لوصف مقتله فأطال ، ومن قوله في هذا : أنهم جاءوا به لصلبه على الأعواد ، وتجمع حوله خلق كثير وهو يقول حق حق حق أنا الحق . قيل إن سائلا سأله ما العشق ؟ فقال اليوم ترى وغدا ترى وبعد

(١) ابن العماد : شذرات الذهب . ص ٢٥٣ - ٢٥٤ (القاهرة ١٣٥٠)

(٢) د . عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الإسلام . ص ١٦٩ (القاهرة ١٩٤٦)

غد ترى ، فقتلوه في يوم وأحرقوه في غده وذروه رمادا في اليوم الثالث . ولما صعد السلم إلى رأس الأعواد سئل ما الحال فقال إن معراج الرجال رأس الأعواد . وسأله جماعة من مريديه ما رأيه فيهم وفيمن عارضوه ورجوه ، فقال لهم ثوابان ولكم ثواب واحد ، لأن المریدین أحسنوا به ظنا ليس إلا ، أما الآخرون فبلغ من قوة توحيدهم أن يوجوا بصلابة الشريعة . وللتوحيد أصل في الشريعة ، وحسن الظن فرع^(۱) .

ولقد أصبحت قولة (أنا الحق) شعارا للتصوفة الآخذين بذهب وحدة الوجود ، وطالما ترددت في الشعر الفارسی والترکی .

وهامو ذا فريد الدين العطار يقول (إذا ساقوني كالمنصور إلى الأعواد ، فإن يجزعني أن اسلم الروح ، لأن العيش إلى نفاذ)^(۲)

وقال غيره (أنا الحق تمكشف المرالمطابق ، ومن بقول أنا الحق إلا بالحق ؟)^(۳) .

كما قيل (أشرقت في قلب أنوار العشق ، ووقفت روحى على أسرار الحق ، كالمنصور بفناء ذاته الكامل ، يقول أيا الحق جهرًا كل قائل)^(۴) .

وكان لقصة الحلاج منزلة جد مرموقة عند الشعوب التركية ، فما كانت في أديمهم باعنا جهريا ونفعا حاديا وحسب ، بل كانت كذلك نوعا من مثالية الأولياء . فهذا أحمد يسرى الشاعر التركي التركستاني من أهل القرن السادس الهجرى يقول إنه لحق بخدمة العشق الصافى ، وغاب العدو على هذا العالم فرحل

(۱) عطار : تذكرة الأولياء ، ص ۱۴۲ و ۱۴۳ ۲ (ليدن ۱۹۰۷)

(۲) منصور واركر بهرندم پای دار مردانه جان دهم که جهان پایدار نیست

(۳) أنا الحق كشف اسرار است مطلق

بجز حق کیست تا گوید ایا الحق

(۴) در دلم تابنده شد انوار عشق

گشته جانم واقف اسرار حق =

عنه ، والتمس ملاذا له في الحضرة ، وعلى باب العشق وجد نفسه كمنصور
الذى جرى على لسانه قوله أنا الحق ، فجاء جبريل وردد قوله معه .

وقال منصور أنا الحق ، والمنزبون إليه لا يشبهون إلا به . غير أن الشيوخ
فتحوا قلوبهم للشر .

وفي قصة تركية شعبية عند الأتراك الشرقيين ، أن الله خلق نور محمد أول
ما خلق ، وأربع قطرات من العرق ظهر منها الخلفاء الأربعة الراشدون ،
والوردة الحمراء (قول گیل) وهى الحلاج .

أما عند الأتراك العثمانيين ، فنذكر أول ما نذكر الشاعر يونس امره من
أهل القرن الرابع عشر الذى كان أميا لا يكتب ولا يحسب ، وقد دله العشق
الإلهى فترنم به على السجدة . وقال أنا الحق مع الحلاج ، ووضع العجل في
عنقه من جديد . كما وجه إليه الكلام بقوله : يا منصور ، لقد جئت إلى الأعراد
وتحولت إلى رماد .

وللشاعر احدى منظومة في الحلاج ، ورد فيها قوله إن أعواد منصور هى
المعراج ونور الله من فوقها تاج لها .

كما أن الشاعر لامعى مجد الحلاج في مطلع قصيدة ينتهى كل بيت من أبياتها
بكلمة (گیل) بمعنى الوردية ، وقد مدح بها السلطان سليمان القانونى .^(١)

وقال الشاعر نسيى الحروفى المذهب (أقول بحق أنا الحق كمنصور ،
فن وضعت على الأعواد فأصبحت فى تلك المدينة المشهور)^(٢) وبذكر نسيى
نذكر أنه كان عظيم المنزلة عند طائفة البكتاشية ، وإن لم يقم الدليل على

== از کمال بیخودی منصور وار
هر یکی گویان انا الحق آشکار

1 -- Massignon : La Legende de Hallace Mansur en Pays
Tures pp. 67 — 95 (Paris 1947) .

(٢) دائم انا الحق سويلرم حقدن چر منصور اولشم
کيمدر بنى بردار ايدلى بوشهره مشهور اولشم

انتسابه إليها وما ذلك إلا لدوران اسم العلاج وقوله في شعره لديهم وقد انتشر البكتاشية في تركيا وهم معروفون بصراحة نزعتهم الشيعية . وفي مذهبهم يمزجون الأحكام الإسلامية الصوفية بالعناصر المسيحية والخنوصية ويؤهلون عليا كرم الله وجهه ، ولا يأخذون بالشعائر ويتناولون وجبة من الخبز والجن والنبيد . وفي عام ١٩٢٥ حلت جماعتهم حلائها في تركيا (١) .

وفي أدينتهم موضع يسمى الميدان ، يطلقون على وسطه اسم (دار منصور) أى أعواد المنصور . وذلك إحياء لذكرى العلاج واعتزازاً منهم به كاستشهاد في سبيل عقيدة أبى إلا الثبات عليها فأت من أجلها (٢) .

وفي حبيبتنا أن سمو العلاج إلى تلك المنزلة عند البكتاشية إنما كان للعنصر الشيعى والصوفى الغالبين على مذهبهم . فهم يرهزون به إلى استشهاد شهدائهم من جهة ويتلون تلو الصوفية من جهة أخرى . ولانعد إلى الشاعر التركى نسيمة ليجده يضرب على الوتر الذى تطربهم الحانه فيقول : (الأرض والسماء جميعا أصبحتا الحق المطلق ، ويتغنى الدف والصنج بأنا الحق) (٣) .

وفي كلام نسيمة دليل أى دليل على مفهوم أنا الحق عنده . فقد خص بها نفسه في بيت وعم بها الكون بأسره في بيت آخر . وهذا ما يتكشف لنا عن أنها رمز صريح للمذهب وحدة الوجود عند الصوفية ، ونظرهم إلى كل ذرة في الوجود على أنها جزء من الحق تبارك وتعالى ، فليس الإنسان وحده ما قصد بتلك القولة .

وكان لقولة العلاج وقتله أصداء طبقت الآفاق من بعد فهذا أحد علماء

(١) د . حسين مجيب المصرى : سلمان الفاروقى عند العرب والفرس والترك . ص ١٥٢ (القاهرة ١٩٧٣) .

(2) Birge: The Bektashi Order of Dervishes. p.180 (London 1927)

(٣) كل يز وكر ك حق اولدى مطلق

سويلر د ف وچنگ ونى أنا الحق

الغرب أصدر بحالته بمنوان (حياة الحلاج بعد موته) تتبع فيه أثره تتبعاً تاريخياً فكان أشبه شيء بجدول مراتب ترتيباً زمنياً ، فلنورد منه بعض مقتطفات .

ففي عام ٣٣٨ هجرية أخرج نخاعة البصرة رسالة نقدية في (أنا الحق) .
وفي عام ٥٨٧ قتل الفيلسوف الإشرافي أبو الفتح السهروردي في حلب .
وكان مناضراً للحلاج في مذهبه . ولقد تأسى به الإشرافيون من الشيعة في إجلاله للحلاج .

هذا في العصر القديم . أما في العصر الحديث فتوفر لطفى جمعة عام ١٩٣٩ على دراسة قضية الحلاج في نطاقها الاجتماعي ، وخرج من دراسته بقشبيته الحلاج بجان دارك .

وفي عام ١٩١٤ ألف الشاعر التركي زكي أكتاي تمليلاً تتألف من خمسة فصول سماها (الحلاج منصور)^(١) .

ويستخلص من مقدمة ناشر ديوانه أن الرجل كان شاعراً مؤلفاً مقروءاً فقد تحدث عن هذا الديوان عظيماني من أهل التصوف هما القشيري والمجويزي إلا أنه كان في صورة خارجة عن المؤلف ، هي صورة ذلك النمط الأدبي المعروف بالمقامات الذي ظهر آنئذ . ومن نسخة قوامها بمجموعة من أقوال يتلوها في الأغاب ما يعرف بالمناجاة نحل عليها سلسلة من الحكم المثورة وبضعة أبيات تفسر ماسبق من كلام . والديوان في صورته تلك هو ما ذكر القشيري أنه شاهده في مكتبة بمدينة نيسابور وسماه ديوان أشعار ومناجاة الحلاج^(٢) .

1) Massignon : La Survie D'Al-Hallaj. pp.132 — 143. Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales. T2 (Damas 1945 — 46) .

2) Massignon : Le Divan d'Al-Hallaj pp1-3 (Pais MDcccxxxi)

وقال صاحب تاليس إبيس المتوفى فى نهاية القرن السادس الهجرى إن جماعة من الصوفية تمصبوا للحلاج جهلا منهم وقلة مبالاة بإجماع الفقهاء . قيل عن النصراবাদى إنه كان يقول : إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج . وعلى هذا أكثر قصاص زماننا وصوفية وقتنا جهلا من الكل بالشرع وبعدا عن معرفة النقل .

وذكر أنه جمع فى أخبار الحلاج كتابا بين فيه حياته ومخاريقه ومآقال العلماء فيه والله المعين على جمع الجمل (١) .

هذا لإجمال يدفعنا إلى طلب تفصيل نحن واجدوه عند الشبسترى حيث يقول إن كل ذرة فى العالم كالمصور . ولا يشعر بذلك إلا المخمور فى مقام السكر والفناء . وذرات العالم تمال وتسبح بهذا القول على الدوام . وبهذا المعنى كان لها القيام . فالتسبيح تنويه الله عن أن يشاركه غيره فى ذاته وصفاته ، والتأمل قول لا إله إلا الله . فالناطق بأنا الحق إنما ينفى الغيرية والإلثنية . ثم يؤكد فى عقل المخاطب أن ذرات العالم تمال وتسبح ، داعية إلى قراءة قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » . ولكن هذا توحيد عن طريق العلم فى نظره وهو يطلب توحيدا آخر هو التوحيد الكشفى . ولا يتأتى ذلك للسالك إلا إذا تخلى عن نفسه وعمل على محوها فبلغ ما بلغ الحلاج من فناء . وعليه أن يطرح من أذنه قطنة الوهم والغفلة . ويبقى السمع إلى الواحد القهار . والاطلاع على وجود الله الواحد القهار ، أن يتيسر إلا بتصفية النفس والكشف .

ويذكر الشبسترى ما كان من خبر موسى عليه السلام فى وادى أيمن وسماعه الصوت الذى أتبعه إليه من شجرة فيه . وأراد بالسالك أن يعنى إلى وادى أيمن كموسى الذى خاطبه الله من الشجرة مريدا بذلك حتمية أن يشغل نفسه بتصفية باطنه حتى يحو عن مرآة قابله صدا الغيرية والإلثنية . فهذا الصدا هو

(١) ابن الجوزى : تاليس إبيس ص ١٧٢ (القاهرة ١٣٦٨ هجرية) .

الحائل بينه وبين مشاهدة جمال الوحدة الحقيقية ، فإن الحق ناطق في كل صور الـكون .

ويشير الشيخ إلى ما كان من تكفير العلاج بقوله متسائلا لم تجوز أنا الحق من شجرة ولا تجوز من ذى حظ عظيم ؟ وأيا إنسان ليس من المتشككين يعلم أن الوجود واحد علم اليقين .

وذكر الوحدة بقوله أنا وأنت وهو شىء واحد لا يفرق . وفى الوحدة التميز لا يتحقق . وكل من تخلى من ذاته ، كانت قوله أنا الحق صرنا منبعثا فيه . والحلول والاتحاد هنا أمر محال . فالإنيئية فى الوحدة دين الضلال . ولا وجود فى الـكون إلا لكائن واحد هو الله ، وعليه فما أصبح الرب عبدا ولا أصبح العبد ربا . ويجعل فكرته فى البيت الأخير قائلا إن الوجود والخلق والكثرة مظهر واعتبار . ولا وجود إلا للحقيقة واحدة ليس لغيرها من وجود .

ويورد الشبستري بعد ذلك تمثيلا فى أن الموجودات ليست إلا عدمية مرآية . فيقول ضبع المرأة أمامك وفيها انظر . وتبين ذلك الشخص الآخر وتأمل هذه الصورة ما هى ، إنها ليست هذا ولا ذاك فلا وجود إلا للـرآة ومن ينظر فيها . فالصورة للحقيقة لا لمن يقف أمامها . كما أنها ليست للـرآة . فهذه الصورة خيال المثال . وأورد لاهيجى فى هذا بيتين بالعربية وهما :

وشاهد إذا استجابت نفسك ما ترى

بغير مرآة فى المرآى الصقيلة

أغيرك منها لاح أم أنت ناظر

إليك بها عن انعكاس الاشعة

ثم يقول إذا ما كان لى خاص لى ، فما أعلم حقيقة الحال ، فالى من ظلال . ويريد ليقول إنه ليس هو لأنه خط فاصل بين النور والظلمة وليس النور .

وفي نظر إقبال أن الحلّاج قال قوائمه متحدية العالم الإسلامي بأسره في عصر
تميز باتجاه القوم نحو طمس الحقيقة وإغفال الذات الإنسانية . ومارفع
عقيرته بقوله إلا حين رأى من الفقهاء إزماعاً على سجنه ثم قتله (١) .

أما إقبال بعد أن انتهى عن رأيه الأول في الحلّاج ، فيرى أن قوائمه إنما
انبعثت تعبيراً صريحاً عن تجربة دينية ترمس بها ، وبلغ أعلى ذروة من
ذراها . وصيحته أروع مثال لقدرة الفرد على أن يشرف على الكون لا بما يدركه
عن الذات الإلهية وحدها ، بل بقدرته على الكشف عن ذاته كذلك في صلتها
بالذات الإلهية . ولا مندوحة لنا هنا عن تحفظ يؤكد فيه أن إقبالاً يتابع
الحلّاج في التمييز بين ذات الإنسان وذات الحق ، فهما يضربان بين هاتين
الذاتين بمائل فاصل ، وبذلك يختلفان عن الصوفية في عدم التفرقة بينهما . كما يختلفان
في الفهم عن كفروا الحلّاج وقتلوه بكفره .

وإقبال يناصر الحلّاج في مذهبه على أنه خبيراً يتأكد به وجود الذاتية ،
تلك الذاتية التي جعل كلامه عنها أهم مقوم لمذهبه ومظهر لزعته الفكرية
والروحية .

وبلغ من اهتمامه بالذات وتظيمه من شأنها ، أن عدها وهي الحقيقة الخفية
أكيدة لا يرقى إليها شك أي شك . على حين رأى في حقائق الكون الظاهرة
ما يحتمل الشك والتأويل .

ويناقض إقبال الصوفية في أنهم أرادوا بالمجاهدات والرياضات إفناء الذات ،
أما هو فعنده أن إحياءها من الحتم ، ولا حياة لها ولا قوة معجزة بها إلا إذا
تجافت عن الركود والخمود ، وسرت فيها الحياة خفقات وخفقات .

وفي كتابه (جاويد نامه) عقد فصلاً عن كوكب المشتري . وفيه يجرى
على لسان الحلّاج لحناً يترنم به ومنه قوله :

من ترائى لي لهيب مارأيته .

مثل هذاك التجلي ما طلبته

1 —Schimmel : Impact of Hallaj: Iqbal pp.310,313-314 (New
York 1971)

نظرتى أعمت فى ذاتى طويلا
فتن الدنيا حبيبى ماشدته

عقلنا إن كان يغزو أى بأس ؟
عشقنا هذا وحيدا ما عرفته^(١)

فإقبال يتولى عن العلاج شرح مذهبه ، وفى عين الوقت يدان مذهبه الخاص
فى وضوح وجهارة ، بعد أن جعل للعلاج فضل إرساء أسسه الركين ، فكان
ما بينهما وبين مالوف الصوفية من الاختلاف ما يبلغ أن يكون تضادا . فالتدأمل
إقبال على العلاج أن يقول إنه نظر فى ذاته المنبئة عن الذات الإلهية وهذا
ما صرفه عن النظر إلى الحبيب وهو ملء هذا الكون فأنجذبت إليه النظرات
وفنيت فيه الذوات .

كما طوع كلام العلاج لما أراد من كلام ، فجعله يتم-كم بالصوفى وبغزو
فيه بقوله إن جنة الصوفى حور أو غلام . أما جنة الأحرار فى سيردوام .
ولا يرى من بأس فى تحكيم عقل له الفيصل ، ولا ضير فى أن يكون إلى جانب
القلب خفاقا بالمشق . وإقبال يريد بذلك تحررا من قيود أهل التصوف الذين
يعجز العقل فى نظرهم عن إدراك الحقيقة ، ولا يدركها إلا قلب له من
الكشف نور .

وفى موضع آخر يقول إن جنة الزاهد نوم فى التبتل ، وجنة العاشق
فى الدنيا التأمل^(٢) .

فهو داغ بذلك إلى ضرورة العمل وبسط الأمل والضرب فى مناكب
الأرض . ويرى أن الدين بذلك أمر وعن ضده زجر ، وفى موضع ثالث من
كتابه هذا يقول على لسان العلاج :

(١) د . حسين مجيب المصرى : فى السماء . ص ١٨٤ (القاهرة ١٩٧٣) .

(٢) نفس المصدر ص ١٩٠ .

على سر الوحدة ، فيوقن أن ليس في الدار ، سوى الحق من ديار ، ثم يذكر
النوافل إيماء إلى الحديث القدسي الذي جاء فيه : لا يزال العبد يتقرب إلى
بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله ، في
يسمع وبى يبصر وبى ينطق وبى يبطش وبى يمشى ، فيقول إن كل من أصبح
بالنوافل محبوب الله ، فقد دفع خارج دار قلبه كل غبار الغيرية بقول
لا إله إلا الله .

وإشارة إلى قوله تعالى : ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك
مقاما محمودا ، يقول إنه بذلك يبلغ مكانا عند المحمودين ، وأمانة لبي يسمع
وبى يبصر .

ويريد الشيخ لهذا العارف تمام الفناء بقوله : إذا ما تبقى عليه من الوجود
عار وشين ، فلن يجد عام العارف صورة العين .

يقصد بذلك عين الشهود وعين اليقين ، وأن توحيده لن يكون عيانا .

وهذا المعنى يتحصل من قول القائل :

ذاب جسمي من إشارات الكنى

منذ عاينت البقاء في الفناء

ويشترط لوجود النور في القلب تصفية النفس وتسويتها والتطهر من
الآخلاق الذميمة ؛ التي بها يصبح الإنسان كالبهيمة . فيقول أنت ما لم تبعك عنك
الموانع ، لن يكون في دار القلب نور ساطع . وقال إن الموانع أربعة وهو
عدد الطهارات . أولها التطهر من الأحداث والانجاس ، ومن المعصية وشر
الوئاس ، وتطهير السر من الغير ، وهذا ما ينتهي إليه السر .

وذلك من قول الشبستري مذكرونا عن فسر قوله تعالى : وسقاهم ربهم شرابا
طهورا ، فقال إنه سقاهم الترحيد في السر فتأهوا عن جميع ما سواه ، ولم يفقهوا

إلا عند المعاينة ورفع الحجاب فيما بينه وبينهم^(١) .

وبعد أن نص الشبستري على أنواع الطهارات ، قال إن من كانت له كان جديرا بالمناجاة . ثم اشترط الفناء كما تصح الصلاة المصلى . فقال : أنت عالم تفقد نفسك وتريدها على الزوال ، لا تكون صلاتك صلاة بأية حال ، وإن ظهرت ذاتك من كل حين ، أصبحت صلاتك قرّة العين .

ومن الصوفية من لا يشترط مثل هذا الفناء للصلاة ، فها هو ذا صاحب قوت القلوب مثلا يريد المصلى أن يكون قلبه في همه وهمه مع ربه في قلبه فينظر إليه من كلامه ويتملقه بمناجاته ويعرفه من صفاته فإن كل كلمة تعبير عن معنى اسم أو وصف أو خالق أو حكم أو إرادة أو فعل ، لأن الكلام ينبىء عن معاني الأوصاف ويدل على الموصوف ، وكل كلمة من الخطاب توجه إلى عشر جهات وللعارف من كل جهة مقام . وأهل المشاهدة في السجود على ثلاثة مقامات ، منهم من إذا سجد كوشف بالجبروت الأعلى فيعلو إلى القريب ويدنو من القريب . وهذا مقام المقربين من المحبوبين .

ومنهم من إذا سجد كوشف بمالكوت العزة فيسجد على الثرى الأسفل عند وصف من أوصاف القادر الاجل فيكسر قلبه ويخبت تواضعا وذلا للأعزى الأعلى ، وهذا مقام الخائفين من العابدين .

ومنهم من إذا سجد جال قلبه في ملكوت السموات والأرض فتأب بطرائف الفوائد وشهد غرائب الزوائد وهذا مقام الصادقين من الطالبين^(٢) .

ونعود إلى شيخنا نجاه يصل بكلامه إلى منتاه بيت يقول فيه : وما من فرق أنت واجد ، فالمعروف والعارف واحد .

(١) أبو طالب المكي . عالم القلوب . ص ٨٨ (القاهرة ١٩٦٤)

(٢) أبو طالب الحارثي المكي : قوت القلوب . ص ١٩٧ و ١٩٩ . ص ٢٣

(القاهرة ١٩٦١)

(م ١١ - العارفي)

خاتمة

في الاعماق ، ولا يكاد يستوقفنا من إثاراته وعباراته إلا قوله إن مذهبه مذهب
الموحدين المعتدلين لا المغالين الشاطحين .

وفي هذا نظر وحاجته تمس إلى فضل إيضاح . فمعلوم أن الصوفية لم يكونوا
جميعا على مذهب واحد ، بل تعددت مذاهبهم وتنوعت مشاربهم ، وإنما أن
نقسمهم على وجه الإجمال طائفتين : أهل الصحو وأهل السكر . فأهل الصحو
وشيوخهم الجنيد البغدادي طريقة لهم راضحة السمات من اسمها ، وهي تدخل في
نطاق قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم أرنا الأشياء كما هي . أما أهل
السكر وشيوخهم بايزيد البسطامي ، فيرون أن الصحو حجاب بين الإنسان والله .
قال بايزيد كنت أطوف بالبيت زمنا ، ولما وصات إلى الحق رأيت أن البيت
كان يطوف لي ، كما سئل ما العرش فقال أنا ، وما الكرسي فقال أنا . وما اللوح
والقلم فقال أنا .

وما من ريب أن هوة الخلاف جد وسبعة بين هاتين الطائفتين من طوائف
الصوفية

وهذا مذكرنا بشطحات أبي سعيد بن أبي الخير في مثل قوله في إحدى
رباعياته :

(جسمي كله دموع وعيناي تملان ، وفي عشقك ينبغي أن أعيش وليس
لي عينان . من أي شيء هذا العشق وما لي أثر يري ، وبما أني أصبحت الماشوق
كله فن الماشق يا ترى) (١) .

(١) جسمم همه اشك است وچشمم بگریست

در عشق تو بی چشم منی باید زیست

از من اثری نماند این عشق زچیزت

چون من همه معشوق شدم عاشق کیست

ولئن رأى أبو سعيد بن أبي الخير الفناء بهذا المعنى ، لقد رأى الكلاباذى الفناء فى أن يفنى الإنسان عنه الحظوظ فلا يكون له فى شيء من ذلك حظ ويستقط عنه التمييز فناء عن الأشياء كلها شغلا بما فى به كما قال عامر بن عبد الله :
ما أبالى امرأة رأيت أم حائطا والحق يتولى تصرفه فيكون محظوظا فيما
لله عليه (١) .

وأمل الشبستري أراد بالمفكرين الجاهلين أولئك الذين عناهم الغزالي بقوله
لأنهم من اغتروا بالوى والهيئة فشاركوا الصادقين من الصوفية فى زيمهم وهيتهم
وفى ألقاظهم واصطلاحاتهم . وتشبهوا بهم ولم يتعبوا أنفسهم فى المجاهدة
والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الآثام الخفية والجلية .
ومنهم من ادعى علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والأحوال وهو
لا يعرف هذه الأمور إلا بالأساء والألقاظ يرددها ترديد البعاع (٢)

كما قيل غير ذلك فى المتنبيه بالصوفية . قال السهروردي إن المتنبيه بالصوفية
ما اختار التنبيه بهم دون سواهم إلا لمحبة لإمام مع تقصيره عن القيام بما هم فيه . فهو
معهم بإرادته ومحبة ، ومحبة المتنبيه بهم لا تكون إلا لثبته روحه لما انتهت له
أرواحهم لأن محبة أمر الله وما يقرب إليه ومن يقرب منه تكون بحسب اذبح
الروح . غير أن المتنبيه تعوق بظلمة النفس ، والصوفى تخلص من ذلك ، وطريق
الصوفية أوله إيمان ثم علم ثم ذوق . والصوفية تميزوا بأحوال عزيزة وآثار
مستغربة عند أكثر الخلق لأنهم مكاشفون بالقدر وغرائب العلوم ، لا يؤمن
بطريقهم إلا من خصه الله تعالى بمريد من عناية . فالمتنبيه صاحب إيمان
والمتصوف صاحب علم لأنه بعد الإيمان اكتسب مريد علم بطريقهم . كما أن
الصوفى صاحب ذوق ، وكل صاحب حال له ذوق فيه لا بد أن يكشف له علم
بحال أعلى مما هو فيه . فهو بالحال الأول صاحب ذوق وفى الحال الذى كوشف
به صاحب علم وبحال فوق ذلك صاحب إيمان (٣)

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ١٢٣ (القاهرة ١٩٦٠)

(٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ص ٢٨٤ - ٣ (القاهرة ١٣٢٦ هـ)

(٣) السهروردي : عوارف المعارف . ص ٥٠ (القاهرة ١٩٣٩ .

و قد اقتصر الشبستری علی الدعوة إلی النظر فی المنقول والمقول ، وهذا حسن ، ولکن أحسن منه أن یطلب إقبال الیقین لمن یجلسه منه مجلس المشتبه بالیقین ، والذی یسمع منه ویبغی عنه ، فهو یکره له أن یشکک فی لیل من الشک مظالم ، ویحب له أن یجعل من الیقین ذلك النور الذی یدد الدیاجی .

والیقین من صفة العلم فوق المعرفة والدرایة ، یقال علم یقین ولا یقال معرفة یقین وهو سكون الفهم مع ثبات الحکم^(۱)

ویتأكد هذا المعنی اللغوی للیقین بمعناه الاستطلاحی عند الصوفیة وهو رؤية العیان بقوة الإیمان لا بالحجة والبرهان . وعلیه فهو آخر الاحوال وللبیان

وقد أتولى جلال الدین الرومی الیقین بالتفسیر فی کتابه المثنوی فقال (یا بنی کل شک إلی الیقین ظمآن فإلیه یبحث حناجیه فی الطیران . وإن بلغ العلم استوی علی قدمیه ، فالعلم باحث عن الیقین متجه إلیه . وفی طریق المفتین ، العلم أقل من الیقین وفوق الظن . العلم یطلب الیقین ، فالعلم بإیقان ، والیقین یطلب المشاهدة والعیان)^(۲) .

(۱) الراغب الأصفهانی : المفردات فی غریب القرآن . ص ۵۷۴ و ۵۷۵ (القاهرة)

(۲) هر گمان تشنه یقین باشد پسر

میزند اندر تزايد بال و پر

چون رسد در علم پس برپا شود

مریفین را علم او پویا شود

زانکه هست اندر طریق مفتین

علم کتراز یقین وفوق ظن

علم جویای یقین باشد بدان

دان یقین جویای دیداست و عیان

فإقبال يريد مالا غاية بعده من المعرفة ، وهى التى تستقيم حقائقها فى العقل
ويشرق نور دقائقها فى الروح .

كما يرغب الى الآخذ عنه أن يبرز من كبه اليد البيضاء - لينبأ الى ما جاء فى
محكم آيات القرآن الكريم عما كالم به الله موسى عليه السلام .

وهنا يتسع المجال للزعمشوى فى تفسير ذلك . بقوله إن السوء الرذالة
والفبيح من كل شئ فكفى به عن البرص . يروى أن موسى كان آدم فأخرج
يده من مدرعته بيضاء لها شعاع كشعاع الشمس يعشى البصر . وبيضاء وآية
حالان . وفى نصب آية وجه آخر وهو أن يكون بإضمار نحو خذ ودونك .
أى خذ هذه الآية أيضا بعد قلب العصا حية لتريك بها الكبرى من آياتنا .
وذلك أن الله أمره بالذهاب إلى فرعون . وعرف أنه كلف أمرا عظيما جسيما
فلزام أن يحتمل مالا يحتمله إلا ذو جأش رابط ، فاستوهم ربه أن يجعله حليما
حولا ، يواجه الشدائد التى يذهب معها صبر الصابر ، كما دعاه أن ييسره له أمره
الذى هو خلافته فى أرضه . وهذا ما يقتضى منه أن يزاوُل الصعب من الأمور
ويكابد الجال من الخطوب (١)

ويقول الحسن البصرى أخرجها والله كأنها مصباح ، فعلم موسى أنه قد
لقى ربه عز وجل ، ولذلك قال تعالى لتريك من آياتنا الكبرى (٢)

وإدراكه للقاء الله يدل على كثير فى فهم من يستوجب من العبد أن يلقى
الرب بالقلب ويقنع بما يشاهد من آياته بالعقل .

ويمثل هذا التفسير ، ينحصر كل ظل الإبهام ، وينصرح الغرض من إنباء

(١) الزعمشوى : الكشف . ص ٢٤٠ و ٢٤١ . ح ٢ (القاهرة ١٣١٨)
هجريه)

(٢) ابن كثير : تفسير القرآن . ص ١٤٥ و ١٤٦ ح ٣ (القاهرة)

حبا ليحصد من سنابله الثريا . فذلك قوة عارمة وانطلاقة دافقة ، وإكرام
الإنسان وإعظام ، وتذكر ووعى لقوله تعالى إنه كرم بنى آدم وسخر لهم
ما فى السموات وما فى الأرض .

ثم نصتب نفسه مرشداً هادياً يشبه جلال الدين الرومى .

وقد ذكره فى مواضع عدة من كتبه ، فهو رأس فى التصوف ، كان يقضى
سجادة يومه فى الوعظ والإرشاد ، وينتال على مجالسه المريدون من كل صوب
وأوب ، ويتزاحم على ساقات درسه أهل العلم والنظر ، فيرد على من سأله ويفقى
من استفتاه ، ويشرح ما يحوز وما لا يحوز ، وقد غفل عن نفسه وهو مشغول
بمن يناطه ويحاوره وكان كلامه من القلب وفكره من الغيب . وقد أعجب الخلق
برهده وعلمه ورياضته ، ودعوه أمام الدين وعماد الشريعة الأحمدية . ولكن
فى الأعوام الخمسة والعشرين التى سبقت وفاته بسبب من استغراقه فى السكال
المطلق وتجلي الجمال الإلهي ، امتنع عن الوعظ والإرشاد ، ووكّل هذا إلى من
اصطفى من صحابه المشايخ . وهذه وصيته قبل موته لمريديه :

أوصيكم بقوة الله فى السر والعلانية وبقلة الكلام وهجران المعاصى والآثام
ومواظبة الصيام ودوام القيام وترك الشهوات على الدوام واحتمال الجفاء من
جميع الأنام وترك مجالسة السفهاء والعوام ومصاحبة الصالحين والكرام ، فإن
خير الناس من ينفع الناس وخير الكلام ما قل ودل والحمد لله وحده (١) .

وبعد وفاته خلفه والده المسمى سلطان ولد شيخاً لطريقته المعروفة بالطريقة
المولوية التى ذاعت فى أرجاء الأناضول وشاعت ، فقد حسنت له مدينة قونية
مستقراً . وأراد سلطان ولد أن يخاطب مريديه الأتراك بإسنان يفهمون ، فأخرج
لهم كتاباً منظوماً بالتركية ليعرفوا منه أحكام التصوف على طريقة أبيه . وقد
مجد أباه فى هذا الكتاب المعروف بربانامه أى كتاب الرباب ومن قوله :

(١) فروزان فر : مولانا جلال الدين محمد . ص ٥٢ و ١٠٠ و ١٢١ (تهران

(اعلّم أن مولانا قطب الاريااء . فاعمل بكل ما في كلامه جاء . له كلمات
هي من الله رحمت ، تضيء بقراءتها عيون من عوامها في ظلمات)^(١) .

وبلغ من كرامة جلال الدين الرومي على القوم ، أن سمى في جنازته حتى
النصارى واليهود^(٢) وهذا كاف حق الكفاية في إزاله رقيق مغزائه عن
الفرس والترك .

وإذا ذهبنا لتلّس ما عسى أن يكون من أسباب جعلت جلال الدين مناط
اهتمام إقبال فانعطف عليه وهوى فؤاده إليه راعطنه فكان خيرته من
أرباب القلوب والقادة إلى سواء السبيل ، فأرل ما يدر إلى الفهم في هذا
الصدد ، وجه شبه بين الطابع العام لعصر جلال الدين وعصر إقبال .
ففي القرن السابع الهجري عصف الغزو المغولي بالعالم الإسلامي ، فقوض
معالم الحضارة وأزنج الآمنين عن ديارهم ، وكان الغنم للغالبين والغرم
على المغلوبين المنكوبين . وخيم على غرب آسيا جو عبوس يحلح القلوب
رعبا من الممالك والمظالم والخطوب ، واشتجرت الحروب بين الإخوة
وأبناء العم ، حتى شاه وجه الدنيا ، وأشدّاح عنه الناس متجهين بوجوههم إلى عالم
آخر هو عالم الروح والصفاء والنقاء . كما أغار الصليبيون على عالم الإسلام
طامعين في مقدساته . وامتلات أرجاء الاناضول بالزوايا والتسكيا حيث فر
الخلق بأرواحهم من شرور دنياهم ووجدوا في التيموف ملوتهم . ولأن ملاكة
الزهد والإخبات والرضا وما يجرى هذا المجرى .

(١) مولانا در اوليا قطبي . لك

تاكيم اول بيوردي آفي قللك

تسگری دان رحمت در آنک موزلی

کورل اقرسا اچیللا گوزلی

2) Bombaci: Storia della Letteratura Turca. p.265 (Milano 1956)

وكان لجلال الدين فضل أى فضل فى إقامة ثورة صوفية فى الأناضول
بفصاحة لسانه وسحر بيانه ، وماله من قدرة على الإقناع والإلزام بالحجة ،
وما أوفى من حدة فى الفهم وسعة فى العلم (١) .

ويمن نلح بعض شبه بين عهد جلال الدين وعهد إقبال الذى غلب فيه
المستعمرون على أرض الإسلام فاستأثروا بخيراتهما وثمراتها ، وساروا فى أهامها
سيرة الذئب فى الحمل ودخلوا عليهم بحضارتهم المادية التى دمرت من قيمهم
الروحانية . فقام إقبال فيهم ليهك همهم وشحن عزائمهم وتذكيرهم بدينهم وهدى
قرآنهم ، وتبصيرهم بروحانية العشق وما الإلهام فى القلب من خفى .

كما أن شيخ الصوفية لم ينكر القياس ومصدره العقل ، وكان الظن به أن
يحدد كل ما للعقل من قدرة طارحاً لآياه جانباً كمصدر للمعرفة ، ففى حكاية
البقال والبيغاء بكتاب المثنوى ، يورد قصة مستظرفة مستظرفة يرد بها إلى
فساد القياس (٢) .

وكان هذا من شأن إقبال الذى لم يتصرف بقلبه عن عقله .

فالشاعران الحكيمان فيما سلف ذكره متشابهان . وإن كان التشابه فى أمور لا يمنع
ولا يتعارض مع التخالف فى غيرها . فجلال الدين مثلاً ، أخذ بوحدة الوجود
وفناء الذات الإنسانية فى الذات الإلهية . وإقبال يرد هذا ولا يميل إليه بحال .

بيد أنه يقول بأسلوب التقرير المؤكد إن قلبه من نار . فهو جلال الدين

(١) كوبرلى زاده محمد فؤاد - شهاب الدين سليمان : يسكى عثمانلى تاريخ
ادبىاتى . ص ٩٥ (استانبول ١٣٣٢ هـ)

(٢) جلال الدين الرومى : المثنوى ، ص ١٨ (لندن ١٩٢٥)

الرومي على التشبيه ، الهادى إلى سبيل الرشاد ، وكأنا شاء في خاتمة كتابه أن يلتقى بالشبستري في الحيشية ، وما من بأس ولا ضير في تضارب أقوالهما وتباين مذهبيهما وذهاب كل منهما في وجه من وجوه الرأى .

أما في البيت الأخير ، فيخاطب من يتأنى منه أن يخاطب بقوله :

ولإ ، نار غرب خذ وحاذره

ومت في القلب كي تحيا بظاهر

وهذا منه اجتماع لرأيه على ما كان من قوله وتوكيد لصفات تلك النار . التي تتأجج في قلبه . ولكن سرعان ما تذكر نار الغرب خصوصا ، مجتزئا بالإشارة إلى رأيه في الغرب عموما .

وقبل الخوض في تحديد موقفه من الغرب ، لا نجد معدى عن التنبيه على أن بعض الغربيين فهموا إقبالا فهم سقيما ، فقال قائل منهم إن إقبالا كان لا يتمالك نفسه عن ذكر الاستعمار إذا ذكر الغرب ، وكان يرى في ديمقراطيته نقصا وعيبا ، وله المفهوم الخاطيء عن كثير من الغربيين ، وما بلغ علمه بالغرب حد الكمال .

أما غرضه من فاسفة القوم ، لجعل بنصنف الحياة الثقافية لديهم . ووجهات نظره متأثرة بكل التأثير بوضعه كسالم يتلقى غفرا بماضيه المجيد ، ويرى الشرق في الحاضر منضويا تحت سلطان الأوروبيين^(١) .

وهذا رأى لا يخلو من موضع للتجريح ، فقد عاش إقبال في أوروبا طويلا ، وكان طالب العلم الذي يمس ما يلقى إليه ويدرك كل ما يحيط به من أوضاع ويدور حوله من أمور ، وهو ذلك الذى ارتحل عن بلده النازح في طلب المعرفة لينهل من مواردها بعد أن أجده الظما إليها . فجاهد وكابد ليعلم السر تحت الستر

1) Abbot : View of Democracy and the West, Iqbal. pp. 176, 177 (New York 1911)

فما يستقيم في عقل أن ينسب الجمل بالغرب إلى من هذا شأنه ، ولا يجتله إلا غائط أو مغايط . ونتجاوز هذا لنقول إن غربيا عن القوم قد يعرف شؤونهم ويكتب عنها خيرا مما يعرفون ويكتبون ، وما ذاك إلا لأنه خصها بالدرس والبحث . وقد لا يحكم الإنسان على نفسه كما يحكم عليه غيره ، والعين ترى غيرها ولا ترى إلا بالمرآة نفسها .

ولا وجه لحكم على إقبال بجمل نصف الثقافة عند الغربيين لانهاءه بعض فلاسفتهم ، وهو من قتلهم بحثا ودرا ، وفي عداد الأجلة العظام منهم في المشارق والمغرب . إن الآراء الفلسفية عبر التاريخ موضع نقاش وجدل ، رقلها أدلى فيلسوف برأى في الماضي أو الحاضر ، إلا أنبرى له من يردده ويفنده ، أو يتناوله بتصحيح أو تجميع .

تلك طبيعة العقل البشري التي لا ينكرها إلا من يحجب الشمس بكفه ويحاول إقامة الحجة على غيره فلا تقوم إلا عليه .

أما أن يسمح إقبال الحقائق متأثرا بما يبايه عليه إيمانه ويفرضه موقفه من سيطرة الغربيين على الشرقيين ، فما نهض عليه برهان في كلام الكتاب ولا سبق له مثال ، فهذا الحكيم الشاعر كان في تصديه للحقائق مناطق للعقل يدعم الدعوى بالدليل .

لقد عارض إقبال في الرأي والمذهب مسلمين متقين كالصوفية ، فقارهم حجة بحجة ، ونعى على الترك مسلمهم في نهضتهم ، فخالف أبناء دينه ، لا عن هوى بل لأنه ذو عقل ورأى ، يرى أنه على الصواب ، وليكن كل الصواب أو بعضه .

وما ندد بالمستعمرين في غير شيء . ولا نسب إليهم ما ليس لهم . أما ارتباط الغرب بالاستعمار هل الدرام في مؤلفاته فحكمهم بعيد عن الحق ، يصدره في عموم وشمول من لا يبحث القضية من أطرافها ولا يضعها في محكم من إطارها .

إن أول ما أخذ إقبال على الفرنجة رؤيته لهم وهم في المادية مغرقون وعن الروحانية معرضون . وما كان إقبال يدعأ في هذا ، فقد تنبه إليه وضاق به شاعر أمريكي يسمى سيدنى لانير فقال قبل إقبال بأعوام طوال :

(أيتها التجارة أيتها التجارة : هلا كان لك الفناء ، إن الزمن في حاجة إلى القلب ، فقد أجهده الرأس . وكلنا للحب كنا^(١) .

فالشاعر الأمريكي يتوارد مع شاعرنا على معنى واحد ، وكلّهما يشعر صادق الشعور بأن الحياة الصاخبة المتسكّلة على تحصيل المادة في شتى صورها يعيش فيها الإنسان ليشقى ، وهذا الشقاء بمعنى التعب والمكابدة ، وذلك ما يفوت عليه الخلود إلى سكينة النفس ، والتنعيم بذلك الجمال النوراني الذي تتلقاه الروح همسات إلهام ورومضات أحلام .

إن الشاعر الأمريكي موغر الصدر على مصدر الرزق الذي هو قوام الحياة ودافع الإنسان في طلبه بفطرته ليمسك عابه العيش . وما ذاك إلا لأن السعى الحثيث في سبيله قد يافت عن العشق ، وهو أسمى وأجل نعمة لنا نملكها ، وأروع معنى للحياة في دنيانا .

وإقبال ينظر إلى المدنية الحديثة نظرة برجسون من حيث إنها سمت سموا بهيدا بالعقل ، وهبطت هبوطا شديداً بالحب .

فثلاثتهم تدايجوا وأجمعوا على رأى واحد ، وهم المختطفون جنسا ودينا وداراً ولسانا .

وإن دراسة مستفيضة لتدهور الشعوب الشرقية بعامة والإسلامية بخاصة في القرنين الأخيرين ، كانت دافع إقبال إلى فرط اهتمامه بالذاتية أو الفردية .

O trade ! o trade would thou wert dead,
The time needs heart 'tis tired of head,
We 'ere all for love .

والشعور لدى تلك الشعوب بخيبة الأمل وضياح الحق وفقد مقومات الحياة القومية الحقة ، أفضى بها إلى الشعور الباطن أو غير الباطن بأنها تنكّر ذاتها . وساء إقبالا أن يقنع الشرقيون بتقليد الغربيين في سطحيات وعادات بحيث ترجح كفة على أخرى ، فتجرح كبرياء الشرق وتهمان كرامته ، ويفقد الطابع المميز لذاته ويتوهم أنه يسير قدما ، وهو في واقع أمره يسير أخرا . لأنه لم يحافظ على تراثه ولا احترام المتوارث من تقاليده (١) .

ولكن لا يعزبن عن البال في هذا المقام أن إقبالا في مواجهته للفرجة كان منصفا لا مجحفا ، فقد ذكر ما عليهم وما صرفه ذلك عن ذكر ما لهم ، وعرف ببعض ما يرتض من شئونهم ، ولكنه لم يحدد فضامهم ، ولم يتناس ما ينبغي أن يكون للشرقيين فيه أسوة حسنة من أمورهم . فهو القائل :

ذاته يفقد ذا الشرق المقلد
ليته النقاد للغرب المقلد
عزّ هذا الغرب لا بالمطربات
لا ولا رقص الغواني العاريات
لم يبه قوة ورد الحدود
وقصير الشعر أو ميس القدود
العلوم والفنون مره
وبصباح لديه نوره
تدرك العلم بعقل أنت مالك
لا بثوب تستعير من هنالك

1) Saiyidain : Iqbal's Educational Philosophy. pp. 13, 23, 82 (Lakore 1965)

ليس في هذا السبيل غير علم
ما على رأسك من غير المهم^(١)

وهكذا يثبت بما لا ريب فيه أن إقبالاً لم يظلم الأوربيين قتيلاً ولا نسي من
فصلهم كثيراً ولا قليلاً ، وكلامه عنهم يتضمن البرهان الذي لا يدفع على أن
لهم الحاسن والمساوي ، وهذا هو الأصل الذي ينشعب عنه ما تكرر من
تعبيره عن رأيه فيهم .

لقد أحب للشرقيين أن يصدروا عن بدعهم ومناسكرهم ، ويتشبهوا بهم في
فضائلهم . فمن المسلمات التي تنحصر اللجاجة حولها أن لهم علوماً وفنوناً رفيعاً بها
صرح حضارتهم ، غير أنه يريد تصحيح مفهوم حضارتهم عند من توهموا أنه
ما انفكوا في حداثتهم من رذائل لا يقرها عقل ولا دين ، ويكره لأبناء دينه أن
يحكموا تقليدهم في سذاجة وجمالة ، تقليداً إن تكون عاقبته إلا خساراً وبراراً .
فهذا التقليد المطلق الذي لا يميز الصالح من الطالح هو مالا يرتضيه إقبال رزين
عنه ويحذر منه .

أما إذا تعرض للاستعمار والمستعمرين ، فأى جناح عليه في مثل قوله مخاطباً
أحد ملوك العرب :

عن الإفرنج فلتكن البعيدا
لقد كذبوا وإن يذلوا وعودا^(٢)

فن يحمل كلامه يتلخص أن هؤلاء كانوا أهل سوء ظالمين ، يساقون الشعوب
حقهم ويستأثرون بخيرهم ويحكمونهم حكم ظلم وبغى ، فهذا المفكر يتعرض
للقتايا العامة مبصّراً بالحق مذكراً بالباطل .

(١) د . حسين مجيب المصري . في السماء . ص ٣٧٦ (القاهرة ١٩٧٣)

(٢) د . حسين مجيب المصري : هدية الحجاز . ص ٨٢ (القاهرة ١٩٧٥)

وحقيقة الامر أنه ما من قارىء بقراً ذاك البيت الأخير فى روضة الاسرار .
إلا استغنى عن قواطع البراهين على روحانية إقبال وعقلانيته فى نظراته إلى
الشرق والغرب .

بيد أنى لا أجد ما يحدونى على القول إنه غرض من الفرنجة غضا مطلقا ، ولم
يجد لهم من الحسنات ما يذهب ببعض السيئات . وأنا على حجة فى ذلك من
مقدمة كتابه (أسرار الذاتية) الذى أصدره عام ١٩١٥ . وقد حذفها من
الطبعات التالية لهذا الكتاب ، وفى ملخص لها أوردته الدكتور عبد الوهاب
عزام فى كتاب له عن إقبال^(١) أقرب عند قوله إن أمم الغرب تمتاز بين أمم العالم
بمباها إلى العمل . فأراؤهم خير دليل لأمم المشرق إلى فهم أسرار الحياة . وبدأت
الفلسفة الجديدة عند الغربيين من وحدة الوجود التى دعا إليها سبينوزا الفيلسوف
الهولندى اليهودى ، إلا أن الرغبة فى العمل غابت على طبائع القوم . فسرعان
ما نسى طمس وحدة الوجود . وكان الألمان سباقين إلى إثبات حقيقة (أنا)
الإيمانية المستقلة ، وتحمر الفلاسفة الأوربيون من طمس وحدة الوجود على
مر الأيام والإنجايز منهم على الخصوص . ولافكار الإنجايز العملية فضل على
أمم الأرض كلها ، لأن الإحساس بالواقعات عندهم أشد منه عند غيرهم .

فإقبال عرف أمور الأوربيين بكنهها وحقيقتها ، وحصل العلم عند الإنجايز
والألمان فنخب أفكارهم الفلسفية وآراءهم العلمية ، ولم تفتقه عنهم شاردة
ولا واردة . وهو من يقرهم على نبذ وحدة الوجود ، ويناصرهم على إثبات
حقيقة الذات ، وإحساسه بالواقعات إحساسهم ، وأخذته بالأفكار العملية
أخذهم .

وعليه . فما من مانع عندى يمنعنى من الحكم بأنه متأثر فى رأيه وفكره

(١) د . عبد الوهاب عزام . إقبال . سيرته وفلسفته وشعره . ص ٥٢
(القاهرة ١٩٥٤)

بآراء وأفكار بعضهم ، وما من دافع يدفعني إلى القول بأنه استخف بحضارتهم
في كل مظهر من مظاهرها ، وأكاد أن كل ما لديهم خطأ لا يحتمل الصواب
ولو في الاحايين ، كما جزم بأن شرهم ينطوي على بعض الخير .

هذا ما يبدو لي أن تتخيره خروجنا من تحيرنا ، ونحكم به وقوفا على
جاية الامر . وتميزا للبعاض من المساويء ، وتفصيلا لما على القوم وما لهم ،
والعله خروج من الخلاف والشك بيقين أو بعض يقين .

مراجع البحث

المراجع الشرقية

في العربية :

- ابن الجوزى : تلبيس إبليس (القاهرة ١٣٦٨)
ابن العماد : شذرات الذهب (القاهرة ١٣٥٠)
ابن تيمية : موافقة صريح المعقول (القاهرة)
ابن حزم : الفصل في المال والنحل (القاهرة ١٣٤٧)
ابن رشيق : العمدة (القاهرة ١٩٢٥)
ابن عربى : فصوص الحكيم (القاهرة ١٩٤٦)
ابن قيم الجوزية : طريق الهجرتين (القاهرة ١٣٥٧)
ابن كثير : تفسير ابن كثير (القاهرة)
أبو طالب المكي : قوت القلوب (القاهرة ١٩٦٤)
أبو نصر السراج الطوسي : اللمع (القاهرة ١٩٦٠)
الباقلانى : التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة
والرافضة والخوارج والمعتزلة (القاهرة ١٩٤٧)
الجيلانى : الإنسان الكامل (القاهرة)
الخفاجى : قصة المولد النبوى الشريف (القاهرة ١٩٥٢)
الراغب الاصفهاني : المفردات في غريب القرآن (القاهرة)
الزحشرى : الكشف (القاهرة ١٣١٨)
السهروردي : عوارف المعارف (القاهرة ١٩٣٥)
الغزالي : إحياء علوم الدين (القاهرة ١٣٦٢)
القاضى عبد الجبار : الأصول الخمسة (القاهرة ١٩٦٨)

محمود شبستری : گلشن راز (تهران ۱۳۵۱)

معصومه علیشاه : طرائق الحقائق (تهران ۱۳۵۱)

فی التریکیه :

Ahmed Ates : Mevlid (Ankara 1954)

کوپرلی زاده محمد فؤاد - شهاب الدین سلیمان

یکی عثمانلی تاریخ ادبیاتی (استانبول ۱۳۳۲)

لطیفی : تذکره لطیفی (در سعادت ۱۳۱۴)

المصادر الأوروبية

في الإنجليزية :

- Abdul Qayyum : The Cultural Heritage of Pakistan. (Oxford 1966).
- Arberry Javid Nama (London 1966).
- Arberry : Classical Persian Literature (London 1958).
- Bashir Dar : Iqbal's Gulshan-i Raz-i Jadid (Lahore 1964).
- Birge : The Bektashi Order of Derwishes (London 1937) .
- Browne : A Literary History of Persia (Cambridge 1928).
- Hafez Malik : Et. Al. Iqbal. Poet Philosopher of Pakistan (New York 1971) .
- Iqbal Ali Shah : Islamic Sufism (London 1933).
- Nicholson : The Mystics of Islam (London 1914).
- Nicholson : Studies in Islamic Mysticism (Cambridge 1921).
- Nicholson : The Secrets of Self (Lahore 1950).
- Saiyidain : Iqbal's Educational Philosophy (London 1965).

في الفرنسية :

- Carra de Vaux : Gazali (Paris 1902)
- Corbin, Kraus : Le Bruissement de L'Aile de Gabriel (Paris)
- Lammens : L'Islam, Croyances et Institutions, (Beyrouth 1926)
- Massignon : La Passion d'Al-Hallaj (Paris 1922)
- Massignon : Le Diwan d'Al-Hallaj. (Paris MCCCC XXXI)
- Massignon : La Survie d'Al-Hallaj . Extrait du Bulletin d'Études Orientales. (Damas 1944-46) .
- Massignon : La Légende de Hallace en Pays Turcs. (Paris 1947)
- Meyerovitch : Le Livre de L'Éternité. (Paris 1962).

في الألمانية :

- Horn : Geschichte der persischen Literatur (Leipzig 1901).
Ritter : Das Meer der Seele (Leiden 1955) .
Rypka : Iranische Literaturgeschichte (Leipzig 1959)
Schimmel : Das Buch der Ewigkeit (München 1957).

في الإيطالية :

- Bausani : Il Poema Celeste (Bari 1965)
Bausani : Storia della Letteratura del Pakistan (Milano 1958)
Bombaci : Storia della Letteratura Turca (Milano 1956).
Pagliaro, Bausani : Storia della Letteratura Persiana (Milano 1960)

في الروسية :

- Aliev : Djami (Moskva 1955) .
Braginsky : Antologia Persidskoy Poesii (Moskva 1957)

الفهرس

ص	
٣	مقدمة
٢٣	تمهيد
٢٧	السؤال الأول
٣١	السؤال الثاني
٣٥	السؤال الثالث
٤٠	السؤال الرابع
٤٥	السؤال الخامس
٤٩	السؤال السادس
٥٣	السؤال السابع
٥٧	السؤال الثامن
٦١	السؤال التاسع
٦٢	غول
٦٥	الخاتمة
٦٦	تعليقات
٧٩	السؤال الأول
٨٩	السؤال الثاني
٩٥	السؤال الثالث
١٠٤	السؤال الرابع
١١١	السؤال الخامس

من التصويبات

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٦	١٤	التجزئة	التجزئة
٣٧	١٧	شئون	شئون
٥٠	١٤	فقال	فقال
٥٨	١٩	خروجهم	خروجهم
٦٤	١٥	بمحل	بمحل
٨٧	٢٣ و ٢٤	١,2	2,8
٩٩	٢٤	Institutions	Institutions

ظهر للدكتور حسين مجيب المصرى

- ١٩٤٨ فارسيات وركيات
١٩٥٠ من أدب الفرس والترك
١٩٥١ تاريخ الادب التركى
١٩٥٥ شمة و فراشة (شعر)
١٩٥٨ وردة و بابل (شعر)
١٩٦٢ فى الادب العربى والتركى . دراسة فى الادب الإسلامى المقارن
١٩٦٣ حسن وعشق (شعر)
١٩٦٤ همسة ونسمة (شعر)
رمضان فى الشعر العربى والفارسى والتركى . دراسة فى الادب
الإسلامى المقارن
١٩٦٢
١٩٦٥ فى الادب الإسلامى . فضولى البغدادى أمير الشعر التركى القديم
١٩٧٠ صلات بين العرب والفرس والترك ، دراسة تاريخية أدبية
١٩٧٢ إيران ومصر عبر التاريخ
١٩٧٣ الصحابى الجليل سلمان الفارسى عند العرب والفرس والترك
١٩٧٣ فى السماء ، الترجمة المنظومة عن الفارسية لجاويد نامه لمحمد إقبال
١٩٧٤ الصحابى الجليل أبو أيوب الأنصارى عند العرب والترك
هدية الحجاز ، الترجمة المنظومة عن الفارسية لكتاب ارمغان
حجاز لمحمد إقبال
١٩٧٥
١٩٧٦ إقبال والعالم العربى

صبيح (شعر فارسي عربي) . لاهور ١٩٧٧
روضة الاسرار ، دراسة مقارنة مع ترجمة منظومة عن الفارسية
لـكتاب دلشن راز جديد لمحمد إقبال ١٩٧٧

يظهر له

الأدب التركي
شرق وذكري (شعر)
إقبال والقرآن
في الأدب الشعبي الإسلامي المقارن
الحمائم في الأدب العربي والفارسي والتركي ، دراسة في الأدب الإسلامي
المقارن

رقم الأبداع بدار المكتب ١٩٧٧/٤٢٨٠
الرقم الدولي ١٨٦ — ٢٦٦ — ٩٧٧

New Garden of Mystery

(Gulshan-i Raz-i Djadid)

By

Mohammad Iqbal

★ ★ ★

Rendered from the original Persian into Arabic verse
with an introduction, annotations and a comparative study

By

Doctor Hussein Mogulb El-Masry

Cairo 1977

Published By
The Anglo-Egyptian Bookshop